

Abraham Geiger's

Nachgelassene Schriften.

Herausgegeben

von

Ludwig Geiger.

V. H., Q. 303

Vierter Band.

Berlin, 1876.

Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

LONDON, ASHER & Co.

13, Bedford Street, Covent Garden, W. C.

1000-000000

1000-000000



MAY
2
1983

BM
45
G475
11-4

V o r w o r t.

Das Erscheinen dieses Bandes ist theils durch die Schwierigkeit der Herstellung, theils durch die Langsamkeit des Druckes sehr verzögert worden. Die Herren Löw und Dr. Klein, die mir schon bei der Redaction und Correctur der früheren Bände sehr behülflich gewesen waren, haben sich auch bei diesem Bande mit der grössten Sorgfalt und Ausdauer der schwierigen und zeitraubenden Aufgabe, das Manuscript druckfertig zu machen und den Druck zu überwachen, unterzogen, und ihrem Fleisse ist es vor Allem zu danken, wenn diese Vorlesungen in einer würdigen Gestalt erscheinen. Für diese ihre hingebende Thätigkeit sei ihnen auch an dieser Stelle öffentlich der beste Dank gesagt.

Die beiden in diesem Bande mitgetheilten Schriften, bisher ungedruckt gebliebene Vorlesungen an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, sind unvollendet; sie sollten in dem Winter 1874—75 zu Ende gebracht werden. Doch schienen mir die Abhandlungen auch in ihrem fragmentarischen Zustande werth, der wissenschaftlichen Welt vorgelegt zu werden. Von der ersten Schrift ist ein kleines Stück, Seite 276—279, wie an der betreffenden Stelle bemerkt ist, nicht mehr gelesen worden; es enthält die Arbeit der letzten Lebens-tage meines Vaters. Ein Plan über die Art der Fortsetzung hat sich im Nachlasse durchaus nicht vorgefunden.

Die Art der Bearbeitung ist dieselbe geblieben, wie bei den im 2. Bande veröffentlichten Vorlesungen. Auch hier konnten und wollten wir nicht die kurzgefassten, trotz ihrer Knappheit streng zusammenhängenden Bemerkungen zu einer wohlstylisirten

schriftstellerischen Arbeit umformen; vielmehr haben wir uns darauf beschränkt, einzelnes zu fragmentarisch Dargebotene zu streichen, die hebräischen Stellen, wenn sie sich gar zu sehr häuften, auszulassen, oder zu übersetzen, oder nur auf ihren Fundort hinzuweisen, einige Andeutungen auszuführen. Aus diesem Grunde macht das hier Gedruckte keinen Anspruch darauf, die wirklich gehaltenen Vorlesungen, die sich ausser durch anregenden Inhalt auch durch eine wohlausgearbeitete Form auszeichneten, wiederzugeben.

Die dritte für diesen Band in Aussicht genommene Schrift: „Die Geschichte der Stämme“ konnte nicht zum Abdruck gebracht werden, da sie zum Theil in der „allgemeinen Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums“, zum Theil in der „Einleitung in die biblischen Schriften“ verwerthet, zum Theil durch spätere Forschung überholt worden ist, zudem sich in einer Form befand, welche ohne vollständige Umarbeitung zum Drucke nicht verwendet werden konnte.

Auch für den 5. Band ist eine Aenderung des ursprünglichen Planes in Aussicht genommen. Nach dem Rathe bewährter Freunde meines Vaters habe ich mich nämlich entschlossen, nicht den ganzen letzten Band der Biographie einzuräumen, sondern nur die zweite Abtheilung, die erste dagegen zu benutzen, um in derselben die in Deutschland fast gar nicht bekannten hebräischen Aufsätze meines Vaters zu veröffentlichen. Diese erste Abtheilung wird voraussichtlich im Herbste d. J., die zweite und damit der Schluss des ganzen Werkes, spätestens Ostern 1878 erscheinen.

Berlin, März 1877.

Ludwig Geiger.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Einleitung in die biblischen Schriften. S. 1—279.

	Seite
Einleitung.	
§ 1. Begriff der Einleitung	3
§ 2. Eintheilung derselben	4
Erster Abschnitt. Die biblischen Bücher.	
§ 3. Allgemeines	6
§ 4. Eintheilung	9
§ 5. Das Einheitsband	12
Zweiter Abschnitt. Der Text der biblischen Bücher.	
I. Der vorliegende oder recipirte Text.	
§ 6. Verhältniss zum Thalmud	18
§ 7. Schicksale des Textes nach der thalmudischen Zeit	30
II. Der vorthalmudische Text.	
§ 8. Die Schrift	42
§ 9. Die Erklärung der Anomalien	44
§ 10. Bericht von Aenderungen	47
III. Der samaritanische Pentateuch.	
§ 11	54
Dritter Abschnitt. Uebersetzungen.	
§ 12. Allgemeines und Eintheilung	68
§ 13. Die griechische Uebersetzung der LXX	70
§ 14. Leitende Grundsätze der LXX.	73
§ 15. Die andern griechischen Uebersetzer	82
1. Aquila	83
2. Theodotion.	87
3. Symmachus	88
4. Hieronymus	92

	Seite
§ 16. Die syrische Uebersetzung	96
§ 17. Die Thargume	98
1. Onkelos' babyl. Thargum zum Pentateuch	103
2. Jonathan, babyl. Thargum zu den Propheten	105
3. Pseudo-Jonathan und jer. Fragmententhargum zum Pentateuch	106
4. Jeruschalmi zu den Propheten	109
5. Thargume zu den Hagiographen	111
§ 18. Arabische Uebersetzung des Saadias	116
§ 19. Neuere deutsche Uebersetzungen	119
§ 20. Uebersetzungen unter den Samaritanern	121
a) Eine griechische	121
b) Aramäische	126
c) Arabische	130

Vierter Abschnitt. Die biblischen Bücher nach ihrer allmählichen Entstehung und Vollendung.

§ 21. Rückblick und Einleitung	133
§ 22. Die geschichtlichen Antriebe	136
§ 23. Die Redaction	141
A. Ergänzung des scheinbar Fehlenden	141
a) Wiederholungen	141
b) Ausfüllung sonstiger scheinbarer Lücken	145
c) Gegenseitige Entlehnung aus Gleiches berich- tenden Stellen	147
d) Geänderte sprachliche Anschauung	147
e) Den Zusammenhang herstellende Zusätze	148
B. Aenderungen oder Varianten aus Rücksicht auf die Ehre Gottes und Israels	150
C. Die heiligen Städte; fremde Länder und Völker	150
§ 24. Einwirkung der Priesterherrschaft	152
§ 25. Juda, Benjamin, das davidische Haus im zweiten Tempel	155
§ 26. Verhältniss zu Nichtjudäern. Die Bücher Esra, Ne- hemia, Ruth, Esther	167
§ 27. Zukunftshoffnungen. Verstimmung wegen Druckes von Aussen, Vergewaltigung im Innern	171
§ 28. Nochmals Ausfüllung einer Lücke. Buch Josua	175
§ 29. Anhänge an ältere Prophetenbücher	177
§ 30. Lyrik und Spruchweisheit. Psalmen und Sprüche	179
§ 31. Sprüche	184
§ 32. Die älteren Bücher	188
§ 33. Die Geschichte	190
§ 34. Richter und Genesis. a) Richter	197
§ 35. b) Fortgang der Geschichte und Einzellieder	200
§ 36. Amos	212
§ 37. Hosea	219

	Seite
§ 38. Genesis	222
. . . Elohists u. Jhvhists; efraimitische u. judäische Erzählung	223
Inhalt der Grundschrift: Stammgeschichte; Aram und	
. . . die übrigen Völker	237
. . . Religiöse Anschauung	240
. . . Gebrauch des Gottesnamens Elohim.	241
. . . Der Name Jhvh; veränderte Volks- und Religions-	
. . . anschauungen	242
§ 39. Exodus	244
. . . Der Stamm Levi.	245
. . . Zusätze und Wiederholungen	246
. . . Behandlung der Erstgeburt	248
. . . Beschreibung des tragbaren Heiligthums	249
. . . Stellung zu Feier- und Festtagen	251
. . . Beziehungen zu anderen Völkern	252
. . . Verhältniss des Exodus zum Deuteronomium	255
. . . Resultat	259
§ 40. Leviticus	260
. . . Leviticus und Deuteronomium	260
. . . Leviten	262
. . . Betrachtung der einzelnen Capitel (1—22)	264
. . . Der Festkalender (c. 23) und die Feste	271
. . . Fortsetzung der Betrachtung der einzelnen Cap. (23—26)	275

II. Pirke Aboth. S. 281—344.

Einleitung	283
I. Abschnitt. 1.	285
2. Simon der Gerechte	286
3. Antigonos	287
4. Die Paare	288
5. Jose b. Jochanan	288
6. 7. Josua b. Perachjah, Nitthai aus Arbela	289
8. 9. Juda b. Tabbai und Simon b. Schetach	290
10. 11. Schemajah und Abtaljon	294
12—15. Hillel und Schammai	295
16. Die Nachkommen Hillel's	302
17. Simon b. Gamaliel	306
18. Simou II. b. Gamaliel	308
II. Abschnitt. 1. Rabbi	310
2. 3. 4 ^a . Gamaliel, der Sohn Rabbi's	313
4 ^b —7. Hillel	315
8. 9. Jochanan b. Sakkai und seine Schüler	318
10. Elieser b. Hyrkanos	326
11. Josua b. Chananjah	327
12. Jose ha-Kohen	327

	Seite
13. Simon b. Nathanel	327
14. Eleasar b. 'Arach	328
15. 16. Tarfon	329
III. Abschnitt. 1. Akabiah b. Mahallel	330
2. Chanania, Segan der Priester	331
2. Chanania b. Theradion	332
3. Simon b. Jochai	332
4. Chanania b. Chachinai	333
5. Nechunjah	334
6. Chalaftha	334
7. Eleasar b. Jehuda	334
8. Dositheos b. Jannai	335
9. 10. Chanina b. Dossa	335
10. Dossa b. Horkhinas	336
11. Eleasar aus Modiim	336
12. Ismael	338
13—16. Akiba	339
17. Eleasar b. 'Asarjah	342
18. Eleasar Chisma	343

I.

Einleitung in die biblischen Schriften.

Vorlesungen,

gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in
Berlin, Sommer 1872 bis Sommer 1874.

Einleitung. *)



§ 1.

Die Einleitung in die biblischen Schriften fasst diese in eine Einheit zusammen, will daher die Bekanntschaft mit den Eigenthümlichkeiten, welche denselben von vorne herein gemeinsam waren, wie mit den Schicksalen, welche wiederum allen gleichmässig widerfahren und welche daher auf die Gestalt des Textes, in der sie sämmtlich zu uns gelangt sind, eingewirkt haben, vermitteln. Die Kenntniss der Sprache, in der sämmtliche Bücher geschrieben, ist eine für alle gemeinsame, nothwendige Voraussetzung, Vorbereitung, und sondert sich demgemäss von der Einleitung ab; die Erkenntniss des Sprachbaues, der Wortverbindung und des Satzgefüges ist die specifice Wissenschaft der Grammatik, das Verständniss der Worte nach ihrer Bedeutung ist Lexikographie. Ebenso wenig gehört die Erklärung der einzelnen Bücher nach besonderem Sprachcharakter, nach Verständniss der einzelnen Sätze und dem ganzen Gedankengang in die Einleitungswissenschaft, dies ist vielmehr die Aufgabe der speciellen Exegese. Nur insofern das Verfahren in der Erklärung für alle Bücher der geeinten Sammlung ein durch deren gemeinsame Eigenthümlichkeit bedingtes und so auch eigenartiges ist, müssen die hier besonders zu befolgenden Grundsätze für das exegetische Verfahren von vorne herein festgestellt werden. Aber auch die Betrachtungen über die abweichende Eigenthümlichkeit eines einzelnen Buches oder mehrerer Bücher, desgleichen über deren verschiedenartigen Inhalt gehören streng genommen nicht in die Einleitung, die bloss das Gemeinsame in's Auge zu fassen hat, und können nur

*) (Sommersemester 1872).

insofern eine Aufnahme beanspruchen, als die aus der Gesamteigenthümlichkeit heraustretenden Abweichungen nur eine Seite dieser, die in den andern Büchern weniger sich offenbart, besonders hervorhebt und daher die Darlegung des Gesamtgeistes ergänzt. Man hat sich daher, zumal bei dem geringen Umfange der als eine Einheit uns entgegentretenden Sammlung daran gewöhnt, nach einer allgemeinen Einleitung eine solche auch in die einzelnen Bücher, als ihren integrirenden, sie explicirenden Theil, zu geben, dies umso mehr, als man allen insgesamt einen gemeinsamen, so scharf ausgeprägten Charakter zuschrieb, dass sie, von allen andern Schriftdenkmälern gesondert, auch einzeln danach aufzufassen seien.

§ 2.

Die Einleitung hat demnach zuerst zwei Vorfragen zu erledigen: 1) Welches sind die biblischen Schriften, 2) inwiefern bilden sie eine Einheit? In ihre eigentliche Aufgabe eingehend, muss sie rückschreitend zu Werke gehen.

Um ein Urtheil über den Charakter der Bücher zu gewinnen, muss sie möglichst sich erst des richtigen, ursprünglichen Textes zu bemächtigen suchen. Sie wird daher zunächst den Text, so weit er urkundlich zu verfolgen ist, behandeln und die Anleitung zu dessen Feststellung geben. Indem unsere Ausgaben und Handschriften — letztere mit einer geringen Ausnahme — sämmtlich auf einer Textesrecension beruhen, welche man die recipirte oder massorethische nennt, hat sie die Massorah nach ihrem Inhalte und ihrem Charakter, Vocalisation, Accentuation und sonst vorkommende Zeichen zu behandeln. Besondere Beachtung verdienen dann zweitens die uns zugänglichen, von unserem Texte abweichenden Urkunden, und zwar der althebräische Schriftcharakter, der samaritanische Pentateuch und endlich die sogenannte assyrische oder babylonische Textesrecension mit ihrer gleichfalls abweichenden Vocalisation und Accentuation. Als drittes Hülfsmittel sind dann zu befragen die alten Uebersetzungen,*) insofern sie uns Auf-

*) Mittelbare Uebersetzungen haben bloss subsidiären Werth, jüngere gar keinen, sie gehören in die Geschichte der Erklärung. Ebenso schränken freie Uebersetzungen und Missverständnisse bloss den Werth ein und verdienen bloss warnende Beachtung, nicht ausführliche Behandlung.

schluss geben über die Gestalt des Textes, wie er den Uebersetzern vorgelegen, also wohl auch damals, zumal in ihrer Gegend, der übliche, cursirende war. Mit dem Einblicke in diese geschichtliche Bewegung wird es gelingen, die Veranlassungen zu erkennen, welche zu einem freieren Schalten mit dem Texte gedrängt hatten, und sich dem ursprünglichen Texte zu nähern, wie er, noch rein von diesen Einflüssen, gewesen. Mit dieser Erkenntniss ausgerüstet, dürfen wir wagen weiter vorzuschreiten, und viertens diese Beweggründe, deren Einfluss auf die Umgestaltung des Textes noch nach dessen eigentlich schon feststehendem Typus historisch nachweisbar ist, höher hinauf zu verfolgen und sie in noch verstärktem Masse als für die Schlussredaktion leitend anzuerkennen und so durch Vermuthung zu erschliessen, wie die Texte aus der Hand der Verfasser hervorgegangen sind, dann aber zusammengeschlossen und zur Herstellung des einheitlichen Charakters umgestaltet worden. Dem schliesst sich auch ferner an das Nachspüren nach von alter Zeit her eingeschlichenen Irrthümern, sei es durch Sorglosigkeit oder durch Missverständniss.

Erst nun nachdem der Text möglichst gesichert ist, können wir fünftens die Hauptaufgabe übernehmen, den Charakter dieser Schriftsammlung festzustellen, die leitenden Gedanken aufzusuchen und sechstens wird dann sowohl die Textesgeschichte als auch die Erkenntniss des die Sammlung erfüllenden Geistes sich in der Betrachtung der einzelnen Bücher oder in der besonderen Einleitung in dieselben, soweit sie in allgemeinen Grundzügen und schlagenden Beispielen zusammenzufassen ist, zu berühren haben.

Erster Abschnitt.

I.

Die biblischen Bücher.

§ 3.

Die biblischen Bücher sind die uns in der hebr. Bibel vorliegenden, bereits in der ältesten Zeit als zusammengehörige Sammlung betrachteten Schriftwerke, welche auch in einer Baraita Baba b. 14b vollständig aufgezählt werden. Eine Theilung von Esra und Nehemia kennt der Thalmud nicht, noch weniger eine Zweitheilung von Samuel, Könige, Chronik; auch auf die Fünftheilung der Psalmen wird keine Rücksicht genommen (höchstens in späten Haggaden erwähnt), obgleich dieselbe in unserem Texte angedeutet ist. (Das Ende des ersten Buches durch den Schluss von Ps. 41, das des zweiten durch den von Ps. 72, das des dritten durch den von Ps. 89, das des vierten durch den von Ps. 106 und das Folgende als das Fünfte, dessen Schluss vielleicht Ps. 150 *כל הנשמה וגו'* bezeichnen soll, wenn nicht der ganze Psalm dazu dient.) Wohl aber kennt er die Fünftheilung der Thora, so dass an vielen Stellen der Ausdruck *המשה חמשי תורה* (Pentateuch) vorkommt, und für jedes einzelne *החמש* und zwar auch mit ihren besonderen Namen, bald nach den Anfängen, bald nach dem Inhalte: *ויקרא*, (ספר שני), *ואלה שמות, בראשית* (auch *במדבר (סיני)*, *וידבר*, *תורת כהנים* aber älter *חמש* *הפקודים* *משנה תורה*, durchgehends nach dem Inhalte bei den 70: *γένεσις, ἔξοδος, λευιτικόν* (bedeutsam dem Thorath Kohanim gegenüber) *ἄριθμοι* und *δευτερονόμιον*. Diese Theilung steht auch bei den alten Kirchenvätern fest, bei

Melito von Sardes, gest. 171 (in Euseb. Kirchg. I, 26, syr. in Cureton's Spicilegium S. 36) mit den angegebenen griechischen Namen, dgl. bei Origenes (gest. 254, auch bei Euseb. das. VI, 25) gleichfalls griechisch, aber auch hebräisch *παρὰ δὲ Ἑβραίων* und zwar *ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βίβλου* (was nicht für alle Namen passt) und zwar *Βρησίθ, Ουαλεσμούθ, Οὐϊκρά* (nicht כ"ח), hingegen für IV: *Ἀμμεσφεκωδείμ, Ἐλλε ἀδδεβαρίμ*. — Die Zahl ist demnach 24, und wenn es auch natürlich auf diese Zahlangabe dem Thalmud nicht ankommt, so spricht er doch gelegentlich von den 24, wofür es genügt, auf die bedeutsame Stelle im Midr. Koheleth Ende hinzuweisen: *כל המכנים בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרי' מהומה הוא מכנים כביתו* (s. S 13). Noch weit weniger wird — mit Ausnahme der Thorah — die Zahl eines einzelnen Theiles hervorgehoben; nur gelegentlich heisst es in der Bar. B. b. 13 b: *שמנה נביאי' מדוכקים*, und damit sollen wohl sämmtliche der Kategorie der Nebiim angehörige Bücher bezeichnet werden. —

Etwas abweichend spricht sich Josephus aus, bei dem wir aber auf Vermuthungen angewiesen sind. In der Vertheidigung gegen Apion sagt er I, 8: „Wir haben nicht unzählige Bücher, sondern nur 22, von diesen gehören 5 dem Moses an, welche Gesetze enthalten und die Geschichte von der Schöpfung der Menschen bis zu seinem eigenen Tode. Dies umfasst einen Zeitraum von ungefähr 3000 Jahren. Von dem Ende Moses bis zur Herrschaft des Artaxerxes, welcher dem Xerxes als König gefolgt war, schrieben die Propheten nach Moses das zu ihrer Zeit Geschehene in 13 Büchern zusammen, die vier übrigen aber enthalten Hymnen an Gott und Lebensvorschriften für die Menschen.“ Er fährt dann fort, dass auch später noch Manches niedergeschrieben worden, das aber weniger zuverlässig sei, daher auch nicht in gleicher Achtung mit jenen früheren stehe. Dass Josephus, wo er die Zahlen so bestimmt und wiederholt angibt, flüchtig verfahren sei, lässt sich nicht annehmen und ebenso wenig, dass es ihm oder irgend wem in Palästina darauf angekommen sei, die Anzahl der Schriften der der Buchstaben des hebräischen Alphabets gleich zu machen; es ist vielmehr offenbar, dass er Ruth und Kgl. nicht als besondere Schriften gezählt, vielmehr ersteres an Richter, letzteres an Jeremias angeschlossen habe, wie ja auch die 70 dieselben unmittelbar aneinander rücken, wenn sie sie auch nicht zu einem Buche ver-

binden. Das wird bezeugt durch die Zählung des Origenes, a. a. O., der gleichfalls *αι εΐκοσι δύο βιβλοι καθ' Εβραϊούς* angibt und sie aufzählend sagt: *Κριταί, Ρούθ, παρ' αὐτοῖς ἐν ἐνὶ Σωφορίᾳ*, dann *Ἰερεμίας σὺν Θρήνοις καὶ τῆ ἐπιστολῇ* (was freilich unrichtig), *ἐν ἐνὶ Ἰερεμία*, gerade wie er die sonstigen Verschiedenheiten über die Theilung von Sam. und Kön. (nämlich 4 Kön.), Chron. Esra übergeht. — Zu den vom Thalmud genannten 8 Nebiim, in welche nun Ruth und Kgl. ungezählt aufgenommen sind, muss er — um die Zahl 13 herauszubringen — noch 5 der Kethubim hinzugefügt haben. Da seine zweite Klasse wohl als prophetisch, aber doch zugleich als geschichtlich bezeichnet wird, so liegt es nahe, Esther, Daniel, Esra und Chronik ihr zuzuertheilen, und nothgedrungen muss man auch Hiob hinzunehmen. Reine Willkür ist es demnach, anzunehmen, dass Josephus zwei Bücher, die er nicht anführt, als nicht zu diesen „glaubwürdigen“ gezählt hat, und zwar Koheleth und Hoheslied, zwei Bücher, über deren Werth die palästinischen Schulen allerdings sich lange nicht entscheiden konnten, die aber dennoch niemals ernstlich angegriffen wurden (es war lediglich ein Schulstreit, der die öffentliche Meinung wenig beeinflusste, so dass wirklich die Bedenken beseitigt wurden). So sind denn auch, was freilich als *testimonium e silentio* um so weniger striet beweisend ist, als auch andere Bücher davon betroffen worden, von Philo diese Bücher (jedoch auch Esther und Daniel), desgleichen im N. T. dieselben neben Esther nicht benutzt.

Wie wir aus Midr. Kohelet und Josephus bereits vernommen, gab es noch andere Schriften, die man jedoch für minder beachtenswerth hielt oder gar streng abwies. In der That gab es solche in nicht geringer Anzahl, von denen einige in die bereits genannten Bücher eingeschoben wurden, wie Stücke in Esther, der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen, Susanna, Bel und der Drache in Daniel, andere aber besondere Bücher bildeten. Sie, die uns bloss griechisch aufbewahrt sind, sind in die griech. Bibel — und zwar nicht als besonderer Theil, sondern inhaltlich zu den anderen gemischt — als ebenbürtig aufgenommen, sind jedoch, wie wir schon gehört haben und noch weiter vernehmen werden, frühzeitig beanstandet worden und gelten nun

als Apokryphen (worüber S. 13). Sie liegen, wenigstens vorläufig, ausser unserem Bereich.

Eine müssige Frage ist nun eigentlich, ob ehedem noch mehr Bücher vorhanden gewesen; sind sie uns verloren, so können wir ohnehin keine Bekanntschaft mit ihnen erlangen. Allein im Ganzen haben wir kaum die Berechtigung zu einer solchen Annahme. Die Anführungen der Chronik, insofern sie Dinge enthalten, die nicht in den älteren Quellen vorliegen, sich auf Verfasser berufen, die wir nicht kennen, sind zu bezweifeln; wenn sie sich bei David (I, 29 29) auf Samuel, Nathan und Gad beruft, bei Salomo auf Nathan, Achiah, Jedo; II. 12 15 für Rehabeam auf Schemajah, Iddo (Iddo wohl als priesterliches Stammhaupt Neh. 12 4. ¹⁶ und daher nicht Grossvater des Secharjah, wie dort 1 1. 7, sondern Urahn, woher auch bei Esra einfach כר עדויה 5 1. 6 14. Schon j. Sanhedr. 11 4 b. 89 b identificiren den Propheten, der Jerobeam weissagt 1 Kön. 13 vgl. 2 K. 23 15 ff. geradezu mit Iddo, eine Tradition, die schon zum Chronisten hinaufreichen mochte. Schon Jos. Alt. VIII, 8 5 nennt ihn an mehreren Stellen *Ἰάδων*, während er später bei Josia X, 4 4 Achia nennt, ebenso Sifre II, 342 (Wien 142a) Gem. a. O. 2 Chr. 34 1—7. 33 ist Nichts von Iddo erwähnt, weil durch Ungehorsam gegen Gott ein Makel auf ihm ruht; wieso man darauf kam ihn Iddo zu nennen, bleibt unklar); bei Abiah auf „Midrasch“ des Nabi Iddo 13 22 und Sonstiges, so ist das sehr verdächtig. Richtig ist höchstens, dass ein Sefer ha-Jaschar, ein Buch der Gesänge, wohl unter Saul entstanden, vorhanden war, auf dasselbe wird bezogen: הלא היא כתובה על הם' הישר Jos. 10 13 und ähnlich 2 Sam. 1 18 und dem noch manches andere Gesangstück entnommen sein mag. Aber ohne allen Grund ist die Annahme eines מלחמות ה' ס' nach 4 M. 21 14, da es heissen muss: בספר מלחמות ה' (70: ἐν βιβλίῳ, Πόλεμος κτλ, so selbst Onk. vgl. DMG. XIV (1860) 316, XVI (1862) 288.

§ 4.

Eintheilung.

Die Dreitheilung ist alt und feststehend. Wie der Thalmud überall von Thora, Nebiim und Kethubim spricht, so auch die ältesten Bestandtheile der Gebete ועל ידו עבדיך הנביאי' בתורתך.

וכדבריו קדשך so auch im Prologe des Sirach: ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ καὶ τὰ ἄλλα (πύργια) βιβλία oder ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων . . . Jos. wie oben vernommen, wo das Dritte als Hymnen und Lehrsprüche bezeichnet wird, Lukas 24 44 ὁ νόμ. οἱ προφ. κ. οἱ ψάλμοι und wenn anderswo bloss die zwei ersten oder nur das erste genannt wird, so ist es, weil man nicht erschöpfen wollte. Diese Dreitheilung ist eine rein inhaltliche, durchaus nicht das Resultat einer zu drei Zeiten vorgenommenen oder gar abgeschlossenen Sammlung, ebensowenig eine kritische oder dogmatische Feststellung über die Dignität der Bücher. Dem Inhalte nach schied man zunächst die Gründungsgeschichte mit der gesetzlichen Grundlage, die Mosesbücher, dann die geschichtlichen und prophetischen, wie sie Jos. alle zusammenfasst, und was sich darin nicht einreihen liess (Ps., Spr., Koh., Hiob) bildete einen Anhang. Man ging später etwas schärfer auf den Inhalt ein und gränzte das Historische mehr dahin ab, dass es das umfassend Historische — nicht Einzelgeschichtliche — und zwar bloss bis zum Exile einschliesse. So schied man als nachexilisch Daniel, Esther, Esra, Nehemia aus, als einzelgeschichtlich Ruth, das nur lose mit Schoftim zusammenhängt — wie Kgl. — und Hiob; Chronik wurde als blosser Wiederholung überhaupt wenig beachtet. Wenn man Chaggai, Secharjah, Maleachi, obgleich nachexilisch, in der zweiten Ordnung beliess, so waren sie aber eben Theile des Zwölfbuches, und konnten aus ihm, dem sie integrirend angehörten, nicht ohne dass man scharf zu Werke ging, ausgeschieden werden. Bei dieser Theilung verblieb es und daran knüpfte sich später eine dogmatische Scheidung, ohne dass sie scharf präcisirt wurde; die sich allmählig feststellende innere Rangordnung ist das Ergebniss der äusseren, nicht umgekehrt diese jener. Das Fernsein einer jeden dogmatischen Rücksichtnahme beweist die unbezweifelte Stellung der historischen Bücher und zwar an der Spitze der zweiten Ordnung, was nicht den angenommenen Verfassern galt — sollte ja auch Hiob von Moses herühren und blieb doch nicht in der zweiten Ordnung! — sondern dem von ganz Israel handelnden Inhalte. Die Reihenfolge der einzelnen Ordnungen ist nach demselben Principe. Nach den eigentlich chronologisch geordneten geschichtlichen Büchern folgen die grossen Propheten in ihrer inhaltlichen Zeitfolge, wobei Jesaja,

obgleich man keineswegs an die spätere Abfassung eines Theiles desselben dachte, auf Jer. und Ez. folgte, weil er vorausschauend die persische Zeit behandelte. Also nicht das kritische Moment der Abfassungszeit, sondern das inhaltliche des behandelten geschichtlichen Gegenstandes ist entscheidend. Die zwölf kleinen Propheten, die einem bestimmten Zeitpunkte nicht zugeschrieben sind, folgen ebenfalls als eine Sammlung. Die Nachsetzung des Jesaja erhielt sich später noch, wie bei Jalkut (in der ersten Ausgabe Salon. 1521 vgl. Zunz G. V. 297 A. b.) und in deutschen Handschriften, selbst in meinem Cod. v. J. 1489, während die spanischen Handschriften ihn vorsetzen und unsere Ausgaben ihnen folgen. — In der dritten Ordnung steht zuerst David mit den Psalmen zu welchen Ruth als Einleitung dient. Bei Hiob war man wohl unsicher. Nach der Annahme, er sei von Moses niedergeschrieben (Bar. B. b. a. a. O.) mochte man ihn möglichst früh aufnehmen und wagte doch nicht, ihn dem David voranzustellen. Darauf folgt Salomo mit seinen 3 Büchern, die wohl dem Umfange nach aufeinanderfolgen, dann Kgl. am Zeitpunkte des Exils, Daniel, Exil unter den Chaldäern, Esther unter den Persern, Esra Rückkehr, Chronik zusammenfassender Schluss. Davon wich man später ab. Hiob konnte sich nicht vor den salom. Sprüchen erhalten, die 5 kleinen Bücher fasste man als 5 Megilloth zusammen, wenn sie auch weiter, abweichend von den 12 Propheten, als 5 gezählt wurden und ordnete sie nach dem Jahrescyklus, H L. Frühling עבר הסתו 2 11, Ruth, Sommeranfang קציר שעורים 1 22, Kgl. 9. Ab, Koheleth Herbst טוב יינך 9 7, Esther im Adar. Kritische Momente sind nirgends massgebend!

Die Namen sind bezeichnend. Nebiim ist eben die heilige Geschichte der Vergangenheit, die berichtet, wie die der Zukunft, die vorhervorkündigt wird. Kethubim (כתבי הקדש § 5) — wie das כתוב, כתיב — ist der allgemeine Name, der dann, nachdem einzelne Theile durch besondere Bezeichnungen hervorgehoben sind, dem Reste verbleibt, wie z. B. גוים, das natürlich Israel nicht ausschliesst — 1 M. 25 23 und sonst (j. Z. VI, 180) — doch dann gewöhnlich die Völker ohne Israel bezeichnet, gerade wie Ez. drei Male (29 12, 30 23. 26) sagt: והפצתי את מצרים בגוים.

Falsch ist die Angabe, für die zweite Ordnung sei auch die Bezeichnung ספרים feststehend. Dass Daniel 9 2 mit seinem בינורי כספרים keine geschlossene Sammlung vor Augen hat, braucht kaum bewiesen zu werden, es wird eben bloss der allgemeine Ausdruck für die ihm vorliegenden heimischen Bücher gebraucht. Aber ebensowenig bedeutet Sefarim, wie Grätz (Koh. 150) behauptet, „in der alttalmudischen Literatur die Propheten mit Ausschluss des Pentateuch und der Hagiographen.“ Die zwei dafür angeführten Stellen sind verstümmelt und missdentet. Meg. 1 11 heisst es: אין בין ספרים לתפלין ומזוזה וכו'; nun aber ist nach das. 2 2 bei Megillah וכדו הספר על השורה. Dennoch gilt der allgemeine Grundsatz dort nicht von Esther und so gestaltet sich dann der Ausdruck in der Bar. (j. Meg. das. b. das. Schabb. 115 b) אין בין ספרים למגלה, der Ausdruck ist also bloss herübergenommen. Sefarim bedeutet dann eben: שאר ספרי' und schliesst weder Pentateuch noch Hagiographen aus, wie Tfoss. zu Schabb. ausdrücklich sagen. Grätz führt aber geradezu die Mischnah an nach dem Worlaute der Bar. Ebenso Meg. 3 (4) 1: בני העיר שמכרו מטפהות לוקהין: ספרים ספרים תורה אבל אם מכרו תורה לא יקרו ספרים וכו'. Da wird zunächst Sefarim den מטפהות entgegengesetzt, dann der Ausdruck weiter gebraucht als שאר ספרים mit Ausschluss der Thora, aber keineswegs der Kethubim und er ist gerade der kurz alles zusammenfassende, (Grätz macht massenhafte Correkturen, um auch anderswo die Kethubim hinauszubringen) daher Khelim 15 6: Alle Sefarim verunreinigen die Hände, entsprechend dem כחבי קדש Jadaj. 3 2. 5. 6. Ebenso Sabim 5 11; אלו פוסלין את התרומה והספר.

§ 5.

Das Einheitsband.

Nur nach dem Inhalte sind die Schriften chronologisch und sachlich verschieden, ihrem inneren Wesen nach aber gleichstehend, sie sind Schriften Israel's, als solche Schriften der heiligen Gemeinschaft, der Heiligkeit oder des Heiligthums Khithbe ha-Kodesch, nicht כתבים קדושים. Der Ausdruck קדש für Israel wird später ein geläufiger. Während früher ihm empfohlen wird, es solle ein גוי קדוש (2 M. 19 6) sein, der Deute-

ronomiker besonders betont, es müsse als ein עם קדוש handeln (7 6. 14 2. 21. 26 19. 28 9), die Bezeichnung, sie seien alle heilig, nur im Streite mit dem sich überhebenden Priesterthume gebraucht wird, כל העדה כלם קדושים 4 M. 16 3, wird später Israel als dem Heiligthume, der Gottesheiligkeit geeignet, schlechtweg bezeichnet. Gerade wie früher bloss Zion als wirkliche Stätte des Heiligthums הר הקדש genannt wird (= הר הבית), dann aber schlechtweg ירושלים עיר הקדש (Jes. 48 2. 52 1. Neh. 11 1) oder ausdrücklich mit Beziehung auf Gott עיר קדשך (Dan. 9 24), nicht weil dort das Heiligthum steht, sondern weil überhaupt seine Heiligkeit dort weilt, daher auch Plur. ערי ק' Jes. 61 9, so עם קדש und הק' und קדשך, Jes. 62 12. 63 18, Dan. 12 6 neben עם קדושים bei Dan. 8 24 und chald. קדישי עליוני, und קדישין עליוני, und עם קדש ע' 7 18 ff., während früher bloss poetisch קדש ישראל לה' Jer. 2 3, der heil. Ueberrest von Jes. 6 13 זרע קודש genannt wird, bei Esra ganz schlicht (9 2) Israel ebenso genannt. Daher bilden denn alle Israel Angehörigen, demnach vorzugsweise hebräisch geschriebene Schriften, eine Einheit und zwar כתבי קדש. Dieser Ausdruck ist ursprünglich so umfassend, dass selbst diejenigen Schriften mit eingeschlossen sind, welche schon in der alten Zeit, wie wir es bereits von Jos. vernommen, als nicht zuverlässig galten, daher keiner Beachtung werth waren. Die classische, aber missdeutete Stelle dafür ist Schabbath 16 1: כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה: בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן אע"פ שכתובין בכל לשון מעונין גנוזה מפני מה אין קורין בהן מפני ביטול בית המדרש.

Man hatte also כתבי קדש, die deshalb auch der Verzehrung durch Feuer selbst am Sabbath entzogen werden mussten, in denen man aber doch nicht las, sie, also die geachteten wie die nicht anerkannten, mussten aufbewahrt werden, durften nicht als gleichgiltig umhergestrent werden (גָּזְזוּ nach Schekalim 6 1. 2 von גָּזָז, γάζα, gaza, Kasse), man liest in ihnen bloss nicht, weil sie dem nützlichen Studium entziehen. Das geht so weit, dass es der ausdrücklichen Bestimmung bedurfte, dass die Evangelien und juden-christlichen Schriften nicht am Sabbath von Feuersgefahr zu retten sind, Thoss. z. St. (c. 14). Sifre I, § 16 hat bloss ספרי מינים und ist Ismaels Ansicht schlechtweg hingestellt, hingegen Ismael was Thoss. Josse ha-Gelili, die Ansicht Tarphon's im Munde Akiba's שורף את כולו מפני שלא נכתב בקדושה.

So war allerdings in diesem einheitlichen Organismus doch eine Scheidung eingetreten, es gab Schriften, die man nicht so werth hielt und in denen man daher nicht las; doch war noch kein Kriterium der grösseren oder geringeren Heiligkeit vorhanden. Auch ein solches bildete sich, und zwar ein sehr eigenthümliches. Wir hörten schon aus Khelin 15 c, dass alle Bücher die Hände verunreinigen, das „Buch des Vorhofes“, nämlich das, aus dem der Hohepriester am Versöhnungstage las, ausgenommen (Joma 7 1), ebenso, das ספר פוסל את החרוטה Sabim Ende, und dass die h. Schriften die Hände verunreinigen in Jadaj. 3 2. 5. 4 c. Die angeblichen Veranlassungen zu dieser Annahme babl. Schabb. 14 a, damit man sie nicht zur Therumah lege und Mäuse daran kommen oder doch eigentlich wegen Heiligkeit (wie auch Jer. Sotah 2 3) — fand ja dasselbe auch bei Thefillin statt Jad. 3 3 aber Nichts von Mesusah — sind offenbar unsinnig, denn das passt nicht für ס' העזרה, das ausgenommen wird. Es muss vielmehr an ein durch die Berührung wirklich Verunreinigendes gedacht werden und zwar liegt es an dem zu den Büchern verwendeten Materiale. Vgl. zum Folgenden: Urschr. 135, Hechaluz VI, 18 ff., DMG. XVI, 717 ff., j. Z. II, 21 ff., Sadd. u. Pharis. Sonderabdr. S. 11. Nach alter Anschauung, die Sadducäer und Boëthusen, auch Samaritaner festgehalten, war auch die Haut nicht bloss eines unreinen Thieres, sondern auch eines Aases und die eines Terephah unrein und blieb es auch, wenn sie verarbeitet war. Bücher, die also auf solchem Leder geschrieben waren, verunreinigten bei ihrer Berührung, während das „Buch des Vorhofes“, das gewiss nur auf reinem Leder geschrieben war, wie die Samaritaner es von ihren Abschriften aussagen, Catal. d. Hdscr. d. Cambridger Trinity Coll. p. 233, nicht verunreinigte. Die Pharisäer, die das Gebiet der Verunreinigungen beschränkten, gaben nun die Unreinheit der Haut, selbst bei dem unreinen Thiere, nicht zu, dennoch wollten sie die Heiligkeit des Inhalts gegenüber seinem Schreibmaterial nicht aufgeben und blieben dabei, dass sie die Hände verunreinigen, während sie es bei anderen Büchern, deren Inhalt ebensowenig Heiligkeit hatte, aufgaben, allerdings eine Inconsequenz, gerade wie sie es von vorn herein verlangten, dass die hebräischen Bücher nicht auf die Haut unreiner Thiere geschrieben werden sollen, wohl aber auf die einer נבלה oder

טרפה, eine Inconsequenz*), die ihnen gerade ein solcher Boëthuse vorwarf, wie die mit den Sifre Homeros die alten Sadducäer. Nun war ein Kriterium vorhanden, daher fraglich, ob die Riemen der Thefillin, ob גליון הספר verunreinigen. Daher auch Thoss. Jad. c. 2: הגליון und Bücher der „Minim“ nicht verunreinigen. Aber auch die Bücher, in denen man nicht lesen sollte, erhalten nun den Makel, dass sie nicht verunreinigen, wie die Thoss. das.: Das Buch des Ben Sira und alle von da an geschriebenen Bücher verunreinigen die Hand nicht; noch mehr, auch wenn die Sprache nicht die ursprüngliche, die Schrift nicht die recipirte blieb, war der Grad der Heiligkeit nicht aufgeprägt. Jad. 4 5.

War einmal die Aufmerksamkeit auf die Bücher der Art gelenkt, dass man auch durch eine äussere Satzung sie unterschied, so sah man auch ihren Inhalt um so schärfer an, als die Parteien sich Stützen darin suchten. Hier trat nun vor Allem das Buch Koheleth in den Vordergrund, das seinem Inhalte nach namentlich wegen seines Bezweifeln, ja seiner ausdrücklichen Läugnung der Fortdauer und Auferstehung schon in ältester Zeit den Pharisäern anstössig war und nur durch Correcturen und Zusätze annehmbar gemacht werden konnte. Daher nahm ihm die die ältere Anschauung vertretende Richtung, Schammai, das Gepräge der Heiligkeit, die jüngere, Hillel, liess es ihm, Jad. 3 5 und Eduj. 5 3, ein Streit, der sich lange Zeit hindurch fortsetzt. Auch HL. wird streitig wegen sinnlicher Ausdrücke (besonders דרים und דרים). Es entscheidet sich allerdings für die beiden Bücher, aber die Scheidung der Späteren wird nun schärfer, wie denn Akiba zu denen, die keinen Antheil an der künftigen Welt haben, zählt: הקורה בספרים הצונים Sanh. 10(11) 1 — ein Ausdruck, der sie schon ausserhalb stellt, wenn auch an sich nicht verpönt, weil er gleich „Baraita“ ist. Was darunter zu verstehen? Nach jer. das. Bücher wie Ben Sira und Ben Laanah, nach b. 100b die Bücher der Zadukim, d. h. Minim, während er über ben Sira sehr zweifelhaft ist, indem R. Joseph selbst, der das Lesen desselben für verboten erklärt, sich dann

*) Eine ähnliche Inconsequenz in Betreff besonders heiliger Gegenstände ist es, dass die Haut aller vor dem Abhäuten untauglich gewordenen Thiere verbrannt werde. Dem widerstreiten zwar Andere, dennoch halten die חכמים an dieser Annahme fest (Sebach. 12 4, Edujoth 2 2).

lobend über ihn ausspricht. [S. Bd. III, 275 ff.] Die zweifelhafte Stellung bleibt und schliesslich erklärt dann Midr. Koh. (s. ob. S. 5): Wer mehr als 24 Bücher in sein Haus bringt, bringt Verwüstung in dasselbe, ausgeschlossen sind z. B. Ben Sira und Ben Thigla.

Von diesem späteren Standpunkte aus heissen dann כְּתוּבֵי שֵׁן הַקֹּדֶשׁ nur die als „heilig“ recipirten; נָנוּ heisst nun „beseitigen“, man versteht die alten Mischnah's nicht mehr, die Späteren sprechen von Büchern, welche man beseitigen wollte, und zwar nicht bloss von HL. und Kohelet, sondern auch von Sprüch. Schabb. 30b, Aboth Nathan c. 1, ja sogar von Ezechiel, Schabb. 13b und Parall. So auch die sonst gar nicht vorkommende Anzweiflung Esthers, Samuel beigelegt, Meg. 7a, bloss spätere aggadische Spielerei, wie der Zusatz daselbst zur Mischnah Jadajim. Ueber den Ausdruck Kabbalah für die nicht-pentateuchischen Schriften vergl. Zunz, g. V. 44, Anmerk. a. Nun bildet sich von christlich dogmatischer, theologischer Auffassung aus eine Anschauung des Alterthums analog der eigenen. Man hatte sich eine Anzahl heiliger Schriften, was später die Bedeutung von כְּתוּבֵי ק"ה geworden, festgestellt, andere abgewiesen und glaubte, mit eben solchen Bestimmungen sei man ehemals vorgegangen, habe einen Kanon festgestellt, eine abgeschlossene Sammlung veranstaltet, Manches beseitigt. Als man dann weniger dogmatisch, aber mehr kritisch die Schriften in's Auge fasste, glaubte man in dieser Thatsache der alten abgeschlossenen Sammlung einen Massstab für das Alter der Schriften zu haben. Ja man glaubte in der Dreitheilung einen dreifachen Abschluss und auch dadurch kritisch entscheidende Momente zu finden, zuerst also Thora, was dann gar mehrfach Kritikern als Ausscheiden des Pentateuchs aus einem grösseren Buche gilt, — während gerade die Getrenntheit der 5 Bücher als Zeichen, dass erst der Pentateuch geeint ward, erkannt werden muss — dann eine zweite, eine dritte Sammlung, während man doch gerade aus den späteren Zweifeln ersehen musste, dass überhaupt gar nicht ein derartiger Act vorgenommen wurde.

Von einem geschichtlichen Anhalte — ausser den erwähnten späteren Discussionen — ist gar keine Rede. Die Stelle 2 Makk. 2 13 ist von gar keinem Belang. Es werden dort die aben-

tenerlichsten Dinge erzählt, und dann: „Es wurde aber auch in den Schriften und zwar in den Denkwürdigkeiten Nehemia's dasselbe erzählt, und wie er eine Büchersammlung gründete, die Bücher der Könige und der Propheten und David's und Briefe der Könige über die Weihgeschenke sammelte. Auf gleiche Weise hat aber auch Judas alle wegen der von uns geführten Kriege zerstreuten (Bücher) gesammelt und sind sie in unserem Besitze. Wenn ihr nun derselben bedürftet, so schicket (Leute), die sie euch abholen.“ Was soll aus solchen Fabeln erwiesen werden?

Auch in dem Schlusse von Koheleth (von 12 9 an) hat man eine solche Angabe vom Abschlusse einer Sammlung finden wollen und zwar namentlich in V. 11. 12. Aber nirgends ist hier von einer offiziellen Sammlung die Rede. Ein Epilog scheint das Ganze zu sein, aber derer, die das Buch Kohelet ergänzten und berichtigten, um es in Einstimmung mit den herrschenden Anschauungen zu bringen. So ist die ganze weit ausgespinnene Untersuchung über den Kanon und die kritischen Resultate, die man daran knüpfte, ein Schaumgebilde. Es bleibt eben nur, dass die Werke vorhanden waren, anerkannt wurden, über einzelne sich Bedenken geltend machten, die man jedoch beseitigte. Wir haben diese Bücher als das Erbe des jüdischen Alterthums zu betrachten; nicht ob sie kanonisch, ob sie der Kanonizität würdig, ist unsre Frage.

Zweiter Abschnitt.

Der Text der biblischen Bücher.

I.

Der vorliegende oder recipirte Text.

§ 6. Verhältniss zum Thalmud.

Unser Text, der nicht ganz zutreffend der massoretische genannt wird, hat im Ganzen und Grossen die Gestalt, welche durch die uns bis zum 2. Jahrh. hinauf zugängliche jüdische Literatur — Mischnah, Baraitha's, Gemaren, Midrasche — bezeugt wird. So steht es fest, dass zu der Zeit die Form der Buchstaben unsre heutige war. Indem wir vorläufig von der althebräischen Schrift absehen, die der Thalmud kennt, aber nicht als die seinige anerkennt, gibt eine Baraitha Schabb. 103b die leicht zu verwechselnden Buchstaben an und warnt vor Ungenauigkeit: sie lehnt ihre Belehrung an das Wort יכתובם 5 M. 69 an, das sie zertheilt in: כתיבה חסה und gibt als Beispiele an neben Alef und 'Ain, dass die Dialekte gleichgültig promiscue gebrauchen, א and א, ג and ג (צדיק וצדיק) aber dann 104a גימל דלה גימל דלים; das Gimel nach hinten gezogen, so dass es eher mit ג als mit ג zu verwechseln ist; ה and ה, ו and ו (י. Meg. 19; ורתה הראשונים לא היה לא ה א שלהם לא נא שלהם ורתה דמיו להו לגני דהיה יתלו ליה לכרועה דהו ב. Men. 29b דהו כהו כהו wie richtig Jak. Thom. Thoss. zur Stelle mit Berufung auf Schabb. 104b; das, weiter unten: ומש הליא כרעיה דאי הדר בתשובה ו (א. Ber. r. c. 12) ו and ו, ז and ז, ח and ח. Nicht minder sind die 5 Schlussbuchstaben bekannt, daher wird vor Verwechslung der פייטן und פייטן gewarnt (י. ש. פ. 7).

des ם und ם, vor סתומין ופתוחין (Mem), daher dann: „ם und ם der Gesetzestafeln wurden durch ein Wunder vor dem Herausfallen geschützt“, und מנצפ"ך צופים אמרוה; deutlicher jer. Meg. a. O. vgl. Soferim c. 2 Ende, auch b. das. und ebenso Sanh. 94a zu כל מם שבאמצע חיבה פתוחה וזו סתומה Jes. 9 6: לסרבה. Sogar die Ausschmückung einzelner Buchstaben reicht in jene Zeit hinauf Men. a. O.

Was von den Buchstaben gilt, gilt im Ganzen auch von dem Buchstabentexte, indem Abweichungen von unserem Texte, auch soweit sie sich nicht bloss auf nachlässige Anführung reduciren, immerhin nur eine geringe Zahl von Ausnahmen bilden. Schon damals war grosse Sorgfalt auf die Festhaltung des Textes gelegt — ob auch vordem, ist eine andere Frage —. Kidd. 30a berichtet über die massorethischen Zählungen (vgl. weiter unten S. 24 f.)

Man darf dabei jedoch nicht an ausführliche Bemerkungen über die Schreibung der einzelnen Worte denken, wie denn R. Josef ausdrücklich sagt: לא בקיאין בחסרות ויתירות (j. Z. III, 84.) Es waren eben Ueberlieferungen, die schwankend blieben, deren specielle Angaben nicht niedergeschrieben waren, für die sich daher der Ausdruck מסורת bildete. Ob dies schon im Spruche Akiba's (Aboth 3 18) מסורת סיג לחורה gemeint ist, mag dahin gestellt bleiben, jedenfalls aber kennt diese Bedeutung der spätere gemaristische Satz: יש אם למסורה (Sanh. 4a und Par.), wonach der Buchstabentext nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit abweichend von der feststehenden Vocalisirung gedeutet werden darf, wie z. B. 3 M. 23 42. 43 בסכה (dreimal) die beiden Ersten als Sing. betrachtet werden können, weil defect geschrieben. Weniger bestimmt ist, wenn Ned. 37b זה פיסוק מעמים: Neh. 8 8 dahin gedeutet wird: ואמרי לה אלו המסורות. Die Sorgfalt, die man auf die Reinhaltung verwendete, erweist sich aus der Art, wie man bei der Anfertigung zu Werke ging; von dem Exemplare, das der König sich schreiben sollte, heisst es j. Sanh. 2 5 (nach Thoss. Sanh. c. 4, die theilweise nicht so correct): ומגיהין אותו מס' עורה על: יאין מגיהין: פי ב"ד של ע"א (במועד) אות אחת אפי' בספר עורה (צ"ל העורה). Dass man auf besondere Anomalien vorzugsweise aufmerksam gewesen, werden wir bald erfahren.

In weit geringerem Grade gilt dies von der Vocalisation oder gar von der Accentuation. Die ganze thalmudische Literatur weiss Nichts von diesen Zeichen, von denen kein einzelner Name vorkommt und für die sie auch in ihrer Gesamtheit keinen Namen kennt. תנועה ist ihr ganz fremd, נקידות gebraucht sie von den ausnahmsweise gesetzten Punkten über Buchstaben an einzelnen Stellen (s. u. S. 24) oder von solchen, die als Angabe des Versanfanges gesetzt werden, von denen bloss die späten „Sefer Thora und Soferim“ wissen, sie für gesetzliche Exemplare verwerfend — aber nichts von Vocalen. פסקי טעמים heisst Sinnesabtheilung, sonst Nichts. Alles von Späteren auf das Alterthum Zurückgeführte ist Lüge, so Moses Botarel's ם הניקוד לר' אהרן ראש ישיבת כבל ם הניקוד לר' אשי ihm nachzuschreiben ist mehr als Leichtfertigkeit.

Dennoch ist die Aussprache im Ganzen dieselbe gewesen und beruft man sich geradezu auf sie als auf eine unbezweifelbare, was eben למקרא יש אם heisst. So Sifra, Anf. Thasri'a (Sanhedrin 4a) zu 3 M. 12 15 (ed. Wien 48d): שאלו תלמידיו את ר' יהודה בן רועץ שומעים אתו וטמאה שבעים שבעים, אקרא אתי שבעים) יכול ההא: weist mit der Bemerkung: (יולדה נקבה) טמאה שבעים, so auch die 14 doppelt 7, daher מאחר שנפטר לאחר שיצא) וצא ומהור (ומהויר) אחריהם אמר להם לא הייתי צריך להיוקק לכם (אי אתם וקוקים לכך*) מפני שיש אם למקרא (שבעים קרון ויש אם תנא בהלב אתי יכול בחלב אמרה יא ל (וכי) so ferner Sanh. das. Und zwar geht das auch bis zu Feinheiten der Aussprache, selbst wenn man diese nicht unter allgemeine Regeln zu bringen wusste. Dafür ist die classische Stelle Ned. 37b: אמר ר' יצחק מקרא סופרים ועטור סופרים וקריין ולא בתובן ובתיובן ולא קריין הלכה שמים מצרים [so alle Erklärer] מקרא סופרי ארץ, למשה מסוני, wo das ihnen unerklärliche הָאָרֶץ wie die in beiden andern Wörtern ohne sichtbaren Grund stehende Dualform dennoch als überlieferte Aussprache festgehalten wurde.**)

*) Für den Ausdruck vgl. bes. Thoss. Oholoth c. 15 היו וקיקן לך, sie hatten nicht nöthig, sich zu einer solchen Begründung drängen zu lassen.

**) A. a. O. erklärt die 'Ittur Soferim dahin: (1 M. 18 5) קרבו שרים אהר נגניט (4 M. 31 2) אהר האסף (24 55) אהר הלך (Ps. 68 26) משפטך männlich צדקתך כהררי אל Ps. 36 7. Desgleichen j. Thaan. 4 2 (Sof. 6 4). vgl. Urschr. S. 88.

Resultat ergibt sich uns, wenn wir die Ueberreste aus alter Zeit vergleichen, die uns hebräische Worte in einer mit Vocalen versehenen Sprache mittheilen, wo zwar nach dem Genius dieser abweichenden Sprachen der Laut nicht immer ganz gleich klingt, dennoch das Vocalisationssystem sich ganz gleichmässig zeigt. So bei den alten griechischen Uebersetzern, die Eigennamen bei den 70 — die allerdings weit zweifelhafter sind —, die volle Aufnahme des hebräischen Wortes bei ihnen und den anderen späteren Uebersetzern, namentlich Theodotion — sei es, weil sie den Begriff nicht mit einem Worte in ihrer Sprache voll bezeichnen konnten, wie *γειωρας* גִּיּוּרָא, oder weil sie über die Erklärung nicht sicher genug waren — ferner die Trümmer des griechisch-hebräischen Textes aus des Origenes Hexapla, der als *ὁ Ἐβραῖος* überliefert ist — wobei freilich die Corruptionen aus Unkenntniss in Anschlag gebracht werden müssen —, endlich ausdrückliche Angaben bei Hieronymus z. B. Br. 125 an Damasia רעײ Res, 'Ain, Jod; Mem könne roim, pastores oder reim, amatores heissen und zu Jes. 56 11 (wo 70 für רעײ *πονηροί*, Sym. *κακοί*, während Aqu. *ρομεῖς* und Theod. *ποιμέρες*) *verbum enim Hebraicum . . . si Roim pastores, si Raim pessimos sonat.* Während er die Abwesenheit von Vocalzeichen bezeugt, z. B. im Br. 126 an Evagrius in Beziehung darauf, ob der Name Salem oder Salim gelesen werde: *Non refert, utrum Salem an Salim nominetur, cum vocalibus in medio litteris (d. h. der matres lectionis) perraro utantur Hebraei et pro voluntate lectorum atque varietate regionum eadem verba diversis sonis et accentibus proferantur*, er ebenso die Abwesenheit des diakritischen Punktes für Sin und Schin bezeugt, wenn er zu Hab. 3 4 sagt: *Verbum םשׁ qualitate loci et posuit (םשׁ) intelligitur, et ibi (םשׁ),* so hält er sich zumeist an die recipirte Lesung, wie zu Hab. 3 5: *Pro eo, quod nos transtulimus mortem in Hebr. tres litterae sunt positae, Daleth, Beth, Resch, absque ulla vocali, quae si legantur dabar, verbum, significant; si deber, pestem, und er bekämpft zu 1 M. 47 33 die Uebersetzung: Jacob habe die Spitze des Scepters (מַטֵּה) angebetet: cum Hebraeo multo aliter legatur: et adoravit Israel ad caput lectuli (מַטֵּה). Vergl. übrigens zu Titus 3 6: si forte erraverimus in accentu, in extensione et brevitate syllabae vel brevia producentes, vel producta brevi antes, solent Judaei irridere nos imperitiae, maxime in aspira*

trōmbus et quibusdam cum rasura gulae litteris proferendis etc. Hos. 13 3 ארבה quod si legatur arba. locusta dicitur, sic aruba fumarium. Jes. 32 2 verbum hebr. LXX et Theod. in Sion interpretati sunt: pro Sajon i. e. siti legentes Sion, quae iisdem literis scribitur (vgl. Weiteres Gesen. Gesch. der hebr. Sprache S. 197 f.).

Auch die in unseren Texten, sowie in den geschriebenen Rollen üblichen Theilungen kannten schon die Alten und hatten auch theilweise Zeichen dafür, theilweise kannten sie sie als überliefert. Ersteres gilt nur von den Paraschen — worunter nicht die Wochenabschnitte oder gar deren Theile zu verstehen sind, denn diese werden auch jetzt noch nicht bezeichnet, kaum kommt auch der Name dafür vor, da ja die Eintheilung in Wochenabschnitte ganz verschiedenartig war, nur in späteren Schriften wird er als allgemeiner Ausdruck auch dafür gebraucht, — Ber. r. e. 96: למה פרשה זו כחומה. Die Mischnah kennt freilich den Ausdruck noch nicht für eine in der Schrift zu bezeichnende Abtheilung, sondern lediglich für einen von demselben Gegenstande handelnden Abschnitt, ohne dass er als solcher äusserlich kenntlich gemacht würde. So spricht sie von den Abschnitten, welche die Darbringer der Frühfrüchte zu sprechen haben Bikkur. 3 6 קרא מהגדתי היום לה' אלהיך עד שיגמר כל הפרשה, wo doch bloss gemeint ist, dass er den letzten Theil des V. 3 in 5 M. 26 spricht, V. 4 und 5 Anf. auslässt, dann mit ארמי wieder anfängt bis in die Mitte von V. 10 אשר נתתה לי ה' das Folgende aber wieder zurücklässt: von dem kleinsten der vier Abschnitte in den Thefillin, nämlich שמע ישראל (Schabb. 8 3), von dem Abschnitte, der bei der Pessachfeier gesprochen wird, ודרש מארמי אוכר אבי עד שיגמר כל הפרשה, כילה, wo also wieder von der Mitte der V. 5 in 5 M. 26 begonnen und nur bis zum Ende von V. 8 wie in der Hagadah — höchstens etwa ehedem noch V. 9 — das Andere zurückgelassen wird; Joma 3 10 von פרשת כוזה (vgl. Sotah 7 1 auch 5 1), nun aber wird noch Sotah 2 3 bloss von אם לא שבב 4 M. 5 19 an bis V. 20 Ende, dann mit Weglassung des Anf. von V. 21 wieder mit יהוה ה' begonnen und in der Mitte des V. 22 mit ילנפיל ירך geschlossen, weiter nichts: in Tha'an. 4 3 dass die Vorlesung der Schöpfungsgeschichte, auf ihre sechs Wochentage vertheilen und zwar so, dass je zwei

Tage an einem jeden gelesen werden: פרשה גדולה קורין אותה: פרשה 5 פרשת שקלים Meg. 3 4 בשנים והקטנה כיחיד פרשת 3 M. 23, die ja aus vielen פתוחות besteht; Jeb. 12 6 heisst es, man habe früher der Schwägerin bloss die letzten Worte aus V. 9 in 5 M. 25 vorgelesen, dann aber הוחזקו להיות פרק עגלה 7 2 auch פרשת המלך: 7 2 Sotah 7 2 und 8: גומרין כל הפרשה ד' פרשיות שבחפלין 'ב' פרשיות יש במוזה 3 7 Men. 3 7 ערופה endlich Jad. 3 5 (Sifre I, 84, Bar. j. Meg. 1 9 vgl. Schabb. 115 b) 4 M. 10 35, 36, aber hier ist wiederum nur ein Inhaltsabschnitt bezeichnet, denn sonst gäbe es ja Paraschen, die viel kürzer sind, wie im Dekalog לא השא vorangeht סתומה, schliesst mit פתוחה, mit 51 Buchstaben und gar das zweite לא החמוד mit 42 Buchstaben, und gar beiderseitig סתומ' in Massen. Ja sogar in Beziehung auf die Propheten heisst es in Betreff des Uebersetzers: לא יקר' למתורגמן יוהר מפסוק אחד ובנביא שלשה היו שלשתן שלש פרשיות קורין אחד אחר סתומה Meg. 4 4. Dasselbe gilt für die Baraitha's und die ganzen thalmudische Literatur, ich nenne nur noch die Bar. B. b. 14 b משה כתב ספרו ופרשת בלעם. — Doch haben wir eine Stelle, in der diese Theilung und Bezeichnung als feststehend vorausgesetzt und als festzuhalten eingeschärft wird, nämlich in der Bar. Schabb. 103 b לא יעשנה סתומה סתומ' לא יעשנה פתוחה פתוחה, und so wird ganz allgemein noch von Sethumoth und Pethuckoth gesprochen j. Meg. 1 9 und Men. 31 b f. Die Form desselben ist dort sehr ungenau bezeichnet, so dass grosse Unsicherheit darüber herrschte und selbst das spätere Sefer Thora I Ende und Soferim I Ende sind unklar. Es ist mir höchst wahrscheinlich, dass Sethumah eben gar nicht bezeichnet wurde und man erst später das System ausdehnte, wie aus den Worten des M. Ber. r. c. 96 למה פרשה זו סתומה ויהי 1 M. 47 28, wo eben gar kein Raum ist, hervorgeht. — Volles Missverständniss ist, was sich als פ' סמוכות aus Ned. 32 a (הואיל ואינן סמוכות מן התורה) fortschleppt.

So ist auch in dieser Aeusserlichkeit schon der Anfang gemacht, übereinstimmend mit der Anordnung in unseren Exemplaren.

Noch mehr! Auch die eigenthümliche Schreibung von eingestreuerten Liederstellen war schon üblich und vorgeschrieben, zwar nicht in der Mischnah, aber wohl in der mehrfach er-

wählten Bar. Schabb. 103b כתבה כשירה וכו'. Auch die Form wird später angegeben, Meg. 3 7 שירה הים ושירת דבורה נכתבין 7 3 אריה עג לבונה ולבונה עג אריה עשרה בני המן ומלכי כנען נכתבי אריה עג אריה עג אריה ולבונה עג לבונה, ebenso b. Meg. 16b.

Selbst kleinere Abtheilungen der Verse kennt schon die mischnische Zeit, sie weiss, wie wir aus Meg. 4 4 vernehmen, von Versen in Thorah und Propheten, und wir sehen auch, dass sie im Ganzen mit unserer Theilung übereinstimmte, indem sie in der Bar. B. b. 14 und sonst von den פסוקים שבחורה spricht, nämlich von 5 M. 35 4 ab. Die spätere b. Gem. versteigt sich gar so weit, zu sagen: כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא בפקינן ליה Tha'an. 27b und Par. (wovon jer. Nichts zu wissen scheint). Finden wir ja sogar in der Bar. Kidd. 30a die Gesamtzahl der Verse des Pentateuch, der Ps. und der Chr. angegeben. Allein hier zeigt sich auch, dass eine volle Uebereinstimmung nicht stattfindet, denn statt der 5888 des Pent. 5845 (doch noch immerhin annähernd), für die Ps. dort 8 mehr, also 5896, wir nur 2528, was sich freilich durch die versiculi, Stichen erledigen liesse, aber gar Chr. 8 weniger, also 5880, bei uns 1656! Auch sagt R. Joseph an jener Stelle: לא בקיאונן דכי אתא ר אחא בר אדא אמר במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלחא פסוקי ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן (2 M. 19 9). Ein Zeichen für den Versschluss kannten sie natürlich durchaus nicht, wie auch unsere Rollen desselben entbehren. Nur die spätere Zeit machte noch, bevor die Accente mit Sof Passuk entstanden, einen Versuch, Versende und Versanfang zu bezeichnen, was aber für den liturgischen Gebrauch untersagt war. So heisst es Sefer Thora 3 4: שנפסק או שניקד: וראשי פסוקים אל יקרא בו und weiter geht auch Soferim 3 7 nicht.

So war auch hier schon im Allgemeinen die Uebereinstimmung mit unserer Eintheilung, wenn auch ohne Zeichen, und wenn wir auch hier alsbald einzelne Abweichungen annehmen müssen. Sogar den Anomalien in der Schreibung, welche unser Text darbietet, begegnen wir bereits im alten Schriftthum als feststehenden Thatsachen. So den Punkten, welche über einzelne Buchstaben im Worte oder über ganze Wörter gesetzt sich finden, schon in der Mischnah. Pess. 9 2 sagt Josse (wohl der Galiläer) in Bezug auf רחקה 4 M. 9 10: לפיכך נקוד על ה'א, also es ist für ihn schon etwas Feststehendes. Wenn die M.

nur dies erwähnt, so darf doch angenommen werden, dass alle zehn, die wir im Pentateuch haben, die vier in den Propheten und eines in den Psalmen schon damals bezeichnet waren. Was die ersteren betrifft, so werden sie sämmtlich zur erwähnten Stelle in Sifre I, 69 angeführt, nämlich noch 1 M. 16 5. 18 9. 19 33. 33 4. 37 12. 4 M. 3 39. 21 30. 29 15. 5 M. 29 28. Hier wird nicht genau angegeben, was punctirt ist, die Angabe ist auch nicht im Namen einer Autorität, wohl aber in der Gemara. So zu 1 M. 18 9 in B. m. 87a חני משום ר' יוסי למה נקוד על ויו ובקומה של חנא משום רבי יוסי בר רב הוני למה נקוד על ויו ובקומה של למה נקוד על אהרן; zu 4 M. 3 39 in Bechoroth 4a: שבחומש הפקודים שלא היה באותו מניין למה נקוד על עי'ן שבער; zu 5 M. 29 28 in Sanhedrin 43b ער נפח ער שתבא אש וכו' auch 4 M. 21 30 geht hervor aus B. b. 79a für ער נפח ער שתבא אש וכו' Merkwürdig nirgends jer. mit Ausnahme zu der in der Mishnah bereits erwähnten Stelle, was Ber. r. c. 48 und 78 (vgl. Midr. zu H.L. 7 5) aufgenommen und weiter ausgeführt wird, auch die anderen Gem. Stellen an den entsprechenden Orten des Ber. r.; Bam. r. c. 3 Ende sind alle zehn zusammengestellt, wie auch Soferim 6 3. Auch zu Ps. 27 13 wird das punctirte לולא Berachoth 4a erwähnt, sonst nirgends, auch nicht die vier Prophetenstellen, welche die Massora kennt.

Auch die Zeichen vor und nach 4 M. 10 35. 33 kennt die Baraitha Sifre zur Stelle (I, 84), b. Schabb. 115b — nicht jer. — ebenso von Ps. 107 in R. ha-Schanah 17b עשה להן — nicht jer. und nicht einmal in Soferim. —

Auch von den 4 schwebenden Buchstaben אותיות תלויות wird ausdrücklich das 'Ain in רשעים und מרשעים Hiob 38 13 15. Sanh. 103b erwähnt. Midr. HL. 5 2 kennt das schwebende Nun in מנשה Richt. 18 30, das schwebende 'Ain in מיער Ps. 80 14 Vaj. r. c. 13, Midr. HL. 3 4, Midr. Ps. zur Stelle Aboth Nath. e. 34. — Gem. b. Sanh. 94a weiss von dem Schlussmem in לסרבה Jes. 9 6, j. Meg. 1 9 von der eigenthümlichen Schreibung des ersten ה in הלה 5 M. 32 6 wie Schemoth r. c. 24, b. Meg. 17b וי' דיוחא צריך למימתחה בוקיפא כמורריא דלברור (ders. Ausdruck B. m. 87a).

Von besonderer Wichtigkeit ist, dass bereits Khethib und Keri angegeben sind, mit grosser Genauigkeit der קריין ולא כתיבן קריין ולא כתיבן Nedar. 37 b 38 a. פרת 2 Sam. 8 3. איש das. 16 23 (j. Sanh. 10 2); כמים Jer. 31 38: לה das. 50 29 ואת Ruth 2 11: אלי das. 3 5 u. 17 — נא 2 Kō. 5 18; ואת Jer. 32 11; ידרך das. 51 3; המש Ez. 48 16; אם Ruth 3 12. Davon kennt jedoch unser Text nicht das את Ruth 2 11 (auch weder Sofer. 6-8 noch Massora Anf. 5 M. und Ruth 3 17) — das jedoch LA. der Madinchae — während er bei vier andern Stellen, übereinstimmend mit Soferim und Massora ein קריין ולא כתיב hat. — Ferner kennt unser Text, übereinstimmend mit Sof. 6 9 und Mass. Ruth 3 12 nicht ואת Jer. 32 11, wieder LA. der Madinchae, während unser Text gleich Sof. und Mass. noch drei Khethib welo Keri hat.

Mit gleicher Genauigkeit bestimmt die Thoseftha Ende Megillah (und entsprechende Gemara Stellen) Leseabweichungen des Anstandes wegen.

בל המקראות הכתובות לגנאי קורין אותן לשבח כגון אישה הארז ואיש אהר ישגלטה (5 M. 28 3) כל מקום שכתוב ישגלטה קורין אהר ישכבנה. כגון בשהין מצרים ובעפולים (das. 27) כל מקום שכתוב בעפולין קורין במחורי כגון ורובע הכף (הריוני) רביוני (2 Kōn. 6 25) לאכול את (חריהם) צואתם ולשתות את (שיניהם) מימי רגליהם (das. 18 und Jer. 36 12) ר' יהושע בן קרחה אומר וישימהו למוצאית קורין אותו (2 Kōn. 10 27) כתיב העיר קרי חצר. Erub. 26 a. ככתבו מפני שהוא גנאי של עז (2 Kōn. 20 4).

Von den gewöhnlichen Khethib und Keri finden sich nur Anfänge in späteren Talmudstellen; ausgebildet war das System noch nicht. So z. B. j. Sanh. 10 2 לריוג כתיב (1 Sam. 22 18) und b. 106 b. כתיב הוא (das. 21 8) ohne Keri j. Rosch. ha-Sch. 1 3 b. 16 b. מרשית כתיב (5 M. 11 12); über ואכבדה (Chaggai 1 8) j. Thaan 2 1 Makk. c. 2 Ende. Horaj. 3 2 ואכבד וקריין b. Joma 21 b. ואת שנה דמחוסר הי ואכבד' ואכבד' מאי שנה דמחוסר הי und Aehnliches. Unrichtig ist, wenn die Gemara die Abweichung von לא Kh. und לו K, die in Sof. 6 5 für Thora, 6 für die übrigen Schriften zusammengestellt sind, schon der Gemara beigelegt werden. Wir können wohl aus den alten Angaben erkennen, wie man später zu einer solchen Variante gekommen, ersehen aber auch, dass sie den Alten un-

bekannt war. So ist in Betreff von אשר לו כרעים (3 M. 11 21) wie wohl die Alten lasen — Sifra z. St. Thoss. Chullin c. 3. b. 65 b ר"א ברבי יוסי (הגלילי?) אומר אע"פ שאין לו עכשיו ועתיד לו לגדל לאחר זמן d. h. wenn es irgend einmal hat, daraus aber das לא ebenso אשר לו חומה (das. 2530) ebenfalls Sifra z. St., 'Arachin 32 a. (Meg 3 b. 10 b. Schebuoth 16 a.) ר"א ברבי יוסי אומר אשר לו חומה אף על פי שאין לו עכשיו היה לו לפניו מכן (קודם לבן). Dass man lediglich לו vorausgesetzt beweist, dass Sifra auch eine andere Bestimmung hat, wonach Juda behauptet כותל החיצון בית הבנוי בחומה אינו כבתי ערי חומה אשר לא חומה פרט אשר לא חומה פרט היא חומה אע"פ שאין לו עכשיו וכי"ל begründet. Auch hier ist das אשר לו יעדה 2 M. 21 s ist die LA לא für die ältere Zeit gar nicht angedeutet, vielleicht setzt der spätere Talmudismus sie voraus, doch ist von einer Variante nirgends die Rede. (Urschr. 188 ff). — Noch weit weniger gilt Dies von den Propheten- und Hagiographenstellen. Es kommt hier zunächst in Betracht Hiob 13 15. Dort ist richtigere LA לא איחל, allein sämmtliche alte Uebers. haben לו, offenbar nach einer vorgenommenen Correctur, weil das „ich hoffe Nichts“ zu hart war, gerade wie Ps. 69 4 כלו עיני מיחל לארהי από τοῦ ἐλπίζειν, während alle Anderen mit dem punctirten Text eine unsinnige LA übersetzen. Auch die Mishnah nun bezeugt für Hiob das לו Sotah 55 לא הורקנוס בן יהושע בן הורקנוס לא איחל עבר איוב את הקב"ה אלא מאהבה שנאמר הן יקטלני לו איחל ועדין הדבר שקול לו אני מצפה או איני מצפה ת"ל עד אגוע לא אסיר חומתי ממני. In dem עדין הדבר שקול kann ein Zweifel an der LA ausgedrückt sein, aber er weiss Nichts von Khethib und Keri, noch weniger die Gem. b. 31 a. Auch Jes. 63 9 — wo die LA לא wiederum nach 70 die richtige ist: ככל צרתם לא ציר (ומלאך צר לא aber Theod. zwar ומלאך פניו הושיעם — wissen sie Nichts von einem Kh. Keri. Beide Stellen aber hat schon Sof. a. a. O.

Wir bemerken hier neben grosser Uebereinstimmung mit unserem Texte — abgesehen von den auffallenden Bezeichnungen und Angaben — bereits einzelne Abweichungen und Schwankungen gegenüber demselben, und zwar bei einem Worte wie לא — לו das den Sinn gerade in's Gegentheil verkehrt. Solche Stellen

kommen auch sonst vor. 1 M. 26³² מצאנו לו ואמרו dazu Ber. r. e. 64 Ende מצאונו לא מצאונו אים לא מצאונו אים. und wirklich hat 70: *xai einar oux eipomen edwq* 4 M 23²³ כי לא כל המנחש סופו 9: j. Schabb. 6 נחש ביעקב ולא קסם בישראל כל b. Nedar. 32a. לבוא עליו מט כי לא נחש ביעקב כי לו נחש והיא המנחש לו נחש שנאמר כי לא נחש ביעקב wo dann freilich **והיא** aber auch sonst bemerken wir Solches. Wie eben das פנים in eine andere Verbindung gesetzt wurde, so auch ראה פנים von Gott. In Betreff von 2 M. 30²³ heisst es j. Chag. 1¹ מניין שכל המקיים מצוה ראוייה כאילו מקביל פני 1¹ שבינה מן הראש שלש פעמים בשנה יראה כל וכורך את פני הארון ה' לית אחון רשאין Th. j. II. ולא יראו פני ריקם V. 20 wo so in Bezug auf Ps. 84⁸ למחמי ה' אלהיכון ריקנין מן כל מצוה Ber. 64a Moed K. 29a wer aus dem בית המדרש in das בית הכנסת geht וזכה ומקבל פני שכינה ה' אל während Sof. 4⁸ החול. Und nun der Blinde bei der ראייה! Offenbar stand in Chag. 1¹ nicht והסומא weil man eben יראה las, daher hat jer. keine Bemerkung dazu, dann aber Thoss: משום יוחנן בן דהבאי אמר משום ר' יהודה אף הסומא שני ראה פרט לסומא . . . הכריעו חכמים לסייע so einfach auch j. das., Schabb. 19³. Jebam. 8¹ דaraus drang in die Mischnah ein, wie es b. 4a. Ende offenbar hat und nun war der Ausspruch des יוחנן בן דהבאי auffallend, aber auch das יראה and es ward daraus סומא באחת מעיניו Chag. 2a 4a. Sanh. 4b. Arach. 2b., das zu erklären die Alten sich anstrengen.

Die Abweichungen betreffen zuweilen I. den Consonantentext. 1) 2 M. 20²⁰ תזכיר statt אוזכיר Sifre zu 4 M 6²³ הרי הוא אוזכיר בבל מקום אשר אוזכיר את שמי זה מקרא מסורס בכ"מ שאני נגלה עליך שם תהי' מזכיר את שמי איבן אני נגלה עליך בבית הבחירה in Sotah 38a אף אתה לא תזכיר את שמי כי אם בבית הבחירה דתזכרו j. Th. II: דתזכר Syr. אוזכרתו Sam. 2) 4 M. 13²⁹. [והחתי (והחוי) sowie Sam. 70 und Mechiltha Amalek zu 2 M. 17⁸ (ed. Friedm. 53a) עממין פסע ר' יהודה אומר חמשה עממין פסע עמלק ובא ונלחם עם ישראל שנאמר עמלק יושב בארץ הנגב החתי [והחוי] והיבוס והאמרי יושב בחר והכנעני יושב על הים ועל הירדן und עובד §. 148 St. Sam. Sifre z. St. 5 M. 17³ לא צויתו Mechl. וכשהוא אומר לעובדם להביא את המשתף משחחה Pessach c. 14 giebt dies als Aenderung der 70 an.

wiees auch j. Meg. 1 9 hat während b. 9 a. ohne לאומות. Unser 70 Text weiss Nichts davon. 4) 2 Sam. 3 35' וּבָא כָּל הָעָם לְהַכְרֹת וּקְרִינָן לְהַכְרֹת Sanb. 20 a. את דוד להם 5) Ps. 49 12 ist alte LA. wie 70 u. Thrg. קברם, die dann auch bei Symm. u. Aqu. zu קרבם wurde, doch M. Katon 9 b. der Segen an den Simon b. Jochai: לַיְחָרֵב בֵּיתְךָ (פְּרִשׁוּי בֵּית קְבוּרָתְךָ) וְהָיָה עֲלֵמָא כִּי תָא הוּא דְכִתִּיב קְרַבִּים (קְבָרִים) בְּתִמּוֹ לְעוֹלָם (אל תקרי קרבם אלא ברם) und weiter Nichts, wie Abuab, Menorath ha-Maor נר ג' (ברם) den Zusatz nicht hat, und Ber. r. c. 23 ר' פנחס אמ' קרבם (קברם) בתימו לעולם למחר כתיבה נעשי קבריהם 6) Spr. 23 10 עולים, Hier. und Vulg. parvulorum, daher M. Peah 56 (jer. das.) und. 73, deutlicher Thoss. Nidda 2: לא ישא אדם מעוברת חברו ומניקת חברו משם שנאמר אל תשג גבול עולם ובשדה מעוברת חברו מעוברת חברו עד פה 7) Hiob 38 11 יתומים אל תבוא 8) 1 Chr. 26 17. 18. die Wächter: לצפונה ליום ארבעה לנגבה ליום ארבעה 24 Wachtstellen. Nun aber Middoth 1 1 nur 21; Tam. 27 a. führt die Stelle durchgehends mit ליום an und behandelt den Widerspruch. Allein כיה אבטינס für Räucherwerk war im Süden im Norden, daher die Correctur ליום für ליום, wie schon 70; die Gem. noch das Alte.

II. Abweichende Vocalisation und dadurch geänderte Bedeutung: 1) M. 494 עלה יצועי עלה Schabb. 55 b. אחת של שכונה ואחת של אביו והיינו דכתיב או חללת יצועי עלה אחת של שכונה ואחת של אביו והיינו דכתיב או חללת יצועי עלה (א"ת יצועי אלא יצועי) das Letzte fehlt bei Raschi und Jalk. wie richtig מהרשא bemerkt und andere Alte es ohnedies anführen. 2) 2 M. 22 12 (13) יוריד יביאהו עד Mech. עד, nämlich: ימטיניה עד גופא j. Th. 1. ἐπὶ τῆν θῆραν, j. Th. 1. אצל הטרפה — 3) 5 M. 25 7 לא אבה יבמי 70 Sifre vergl. Urschr. 438. 4) Jes. 57 5 ארל תקרי שוחטי Nid. 13 a. ארל תקרי שוחטי וכו' אלא סוחטי muss offenbar umgekehrt heissen א"ת סוחטי וכו' wie es auch Alte haben, und ס' scheint auch Aben Esra noch zu 1 M. 40 11 gelesen zu haben, wo er es als Parallele für das dortige ואשחט beibringt. 5) Das berühmte דריך HL. 1 2 Ab. sarah 2 5 (u. sonst) (Urschr. 401 ff.)

III. Abweichende Vocalisation nach verschiedenem Systeme ohne Aenderung der Bedeutung: ממנו, von ihm, von uns. jer. Thaan. 4 5: von ihm (Gott), hingegen Sotah 35 a, Menach. 53 b,

'Arach. 15a. אל הקרא ממנו אלא ממנו, allein die Babylonier lasen: ממני von ihm, ממנו von uns, und so auch die b. G. — 2) Jeb. 63a כהיב בנגרו וקרין בנגרו (1 M. 2 15.20.), was bedeutet das? Nun, die babyl. Punktation ist eben בנגרו.

IV. Andere Versabtheilungen: 2 M. 13 3.4. ולא יאכל חמץ! מגיד dazu Mechiltha z. St. im Namen Josse des Galiläers מגיד שלא אכלו ישראל מצה במצרים אלא יום אחד בלבד פסה מצרים: 8 Ende j. 2 2.95. daher auch M. Pess. 9 5: שמה מצרים . . . ונאכל בהפזן כלילה אחת ופסה דורות נוהג כל שבעה מנן לפסה מצרים שאין הימוצו נוהג ב. Pess. 28b. u. 96b. אלא יום א' ה' לא יאכל חמץ וסמך ליה היום אהם יוצאין das ist Correctur; der Sam. theilt wirklich so.

V. Anderes ist wohl mehr Nachlässigkeit, Gedächtniss-irrtum. Höchst seltsam freilich ist Jebam. 86b: אמר רב הסדה בתהלה לא היו מעמידים שוטרי' אלא מן הלויים שנאמר (2 Chr. 19 11) ושוטרים הלויים לפניכם עכשו אין מעמידין שוטרים אלא מישראל שנאמר ושוטרים הרבים כראשיכם ונת הכסף ויסף המשה כסף ערבך וקם לו 3 M. 27 19 während 3 M. 27 19 vorüber schon Thoss. Schabb. 128a. Dahin gehört wohl auch j. Sotah 1 s: כהיב אהר אומי וישפט את ישראל מ' שנה (?) וכהיב א' וישפט את ישראל כ' (Richter 16 31) wohl mit Bezug auf 13 1: ויהנם ה' ביד פלשתים מ' שנה, wozu Seder 'Olam c. 12 Ende: זעשו בני ישראל (ויוסיפו בני ישראל לעשות) הרע ביד פלשתים ארבעים שנה עשרים b. Sotah 10a. בעיני ה' וימכרו בימי יפתח ובי' בימי שמשון ובור לי עשרים (ושנים) שנה ששפלתו איה הנני הנני ליבה: 6 4 j. B. k. אה ישראל Unklar ist auch j. Jer. 20 9 während b. 60a. מאן דהני ניבה לא משחבש דכהיב (Psalm 57 19) בורא ניב שפתים.

§. 7.

Schicksale des Textes nach der thalmudischen Zeit.

Die weiteren Schicksale sehen nun zum Theile wie eine einfache Fortführung und nur schwache Weiterbildung aus. Das Büchlein Sefer Thorah (ed. Kirchheim 1851) bietet nichts Neues, hat selbst vieles in der Gemara schon Dargelegte; neu blos das 34 ספר שנפסק או שנוקד ראשי פסוקים. Auch der Tractat

Soferim enthält nichts wesentlich Neues, die Khethib Keri sind etwas weiter ausgeführt, und die kleinen und grossen Buchstaben. Selbst in Beziehung auf Verse giebt er 37 nicht mehr als Sefer Thorah, nur dass wir eine andere Verseintheilung des Pentateuch bei ihm schon gewahren als bei der Gemara, da diese והתגלה (3 M. 13 33) angiebt, dieser aber sagt (9 3) וישהט שהוא חצי פסוקים של חורה — man weiss nicht, welches וישהט unter den fünf in 3 M 8 u. 9 gemeint ist, da keine Spur davon zurückgeblieben, während bei uns 3 M 8 8 die Mitte bildet. Nach doppelter Beziehung interessant sind nur die Feststellungen über אל. Während die Gemara schon mannigfach (j. Meg. 19b. Scheb. 35b.) vorzugsweise über אלהים sprechen, wo es Gott bedente, was blos Sache der Erklärung, nicht der Aussprache ist, hat Sefer Th. 48: יסגירני אל הראשון אל עויל הראשון (Hiob 16 11) קודש והשני חול, כי אל אל האמור חול . . . (34 31) חול והשני קודש, ואל יהי מקום לועקתי (16 18) — sollte daraus hervorgehen, dass man ein Zeichen gemacht oder ist blos die Absicht, von der sonst nichts vorkommt, hier im Sinne? — In der Stelle 16 11 hat wirklich Syr. אל אל 34 31 אמר מטול דאלהא אל אלה אמר הקב"ה שהוא אל יהי כאותו מקום ואל so im Namen des Saadh: אספרה אל חק Sof. 3 8.9. שאועק בו לפניו וישמע צעקתי וירחמני חרי זה קדש וחב"א חרי זה חול (Ps. 27). Mehrere Thargumausg. auch sämmtliche griechische Uebersetzungen. Ps. 84 8, אל אלהי בציון הראשון חול והשני קדש אל אל וְהוֹלֵךְ אל אל במשפט; wo 70 abzuweichen scheinen; אל אל in Hiob s. ob. 34 31 s. ob.; אל אל ואל יהי מקום לאל מלתי I. אל מותר 16 18 s. ob., dann noch ein אל לאל 24 25 wo Symm. Syr. u. Vulg. לאל lesen. Also noch immer keine Ahnung von Vocalisation. Cap. 13 1 בשירת דוד שבשמואל ובתהלי לא נתנו חבמי' שיעור אבל לכלר מובהק מרצפן במפתחות בפתיחות באתנה ובסוף פסוק. was auf Ps. gar nicht passt. Und dennoch muss damals schon der Anfang der Punktation vorhanden gewesen sein, ohne dass sie aber durchgedrungen war, wie es denn für die Privatexemplare verblieb. Allein nun begannen die Schulen mit einem Fleisse

zu arbeiten, der höchst achtbar und fruchtbar ist wenn auch manchmal kleinlich, hie und da von vorgefassten Meinungen aus. Höchst mühsam ist es in diese dunkle Werkstätte einzudringen, wo eine Masse fleissiger Hände rege ist, die sich unserem Blicke entziehen. Wir wissen jetzt von 2 grossen Schulen, die selbstständig das Werk übernommen, wie sie schon früher im Einzelnen auseinander gegangen, den Madinchae (מדינאי) darunter Nehardea und Sura) und Ma'arbae (Palästina). Offenbar waren jene zuerst thätig, sie erhielten den Antrieb von den Syrern. Sie haben die Namen צ"י, פחה, קמין, הירק, שורק, הולם alle vom Laute, die Zeichen scheinen sogar von den Syrern genommen zu sein; die Palästiner haben lauter Punkte, und während sie die anderen beibehielten, haben sie das Segol nach neuer Form. Aber es ist ebensowohl in den LAA, als auch in dem Vocalisationssystem eine vollständige Abweichung. Wir sind erst in neuerer Zeit gründlich darüber belehrt worden.

Zion Jhrgg. 1841 brachte ein Specimen, Prospectus, der der Odessaer Ges. u. s. w. gehörenden ältesten hebr. und rabb. Mscr. 1855 S. 20—26 u. lithogr. Anhang des Habakuk; Ausz. Luzzi Hal. Ked ed. Pollak. 1846 §. 23—30, 37—39. Ein cod. de Rossi 12, dass Nathan b. Machir 1311 die Punktation umgewandelt habe; Pinsker. Einl. in d. bab. hebr. Punctations system Wien 1863, früher schon mehrfach von mir, bes. Ursch. S. 481 bis Ende, j. Z. XI, 198 ff., DMG. XXVIII, 148. 487. 675. Erschöpft ist der Gegenstand noch nicht, und bedarf noch sehr sorgfältiger Untersuchungen.

Zeichen wie Namen der Vocale führen auf Babylon als die Mutterstätte hin. Pathach und Kamez sind dort syrisch, das abgekürzte Alpha und Omikron, die andern sind Mappik über oder in der mater lectionis, bei Chirek darüber, bei Zere doppelt, bei Schurek darin, bei Cholem senkrecht, fehlt bei Schurek Wav, dann ein abgekürztes Wav, ein senkrechter Strich, Segol, das den Mittelvocal zwischen Pathach und Zere bildet, wird durch schiefe zwei Punkte bezeichnet. Die Namen sind nach dem Laute, Mundöffnung, Schliessung, Zischen und Drängen, Schnarren und Vollton, so dass Kamez o, Cholem noch voller, wohl au gelesen wird. Für Segol war wohl gar nur die Bezeichnung Klein Pathach (auch פשטין צבחר, wovon die Mass. eigentlich nur Kamez, Pathach, auch kl. Pathach

(שלש נקודות), kl. Kamez (auch נקודות ב') hat, sonst אי, או, אי. Ebenso Chatef für Schewa, Raschgesprochenes, Lautloses, woher die zusammengesetzten Schewa ihre Namen behalten haben. Anders die Palästinener, die später es aufnahmen und blos Punkte einführten, Alles unter die Buchstaben setzten, mit Ausnahme des Cholem, blos für Pathach einen Strich und für Kamez denselben mit einem Punkt darunter setzten, für Schurek ohne Wav drei schiefe Punkte, für Schewa zwei senkrechte. Die Namen blieben, nur Schewa drückt seine neue Form aus, und ebenso Segol, das erst seinen selbstständigen Namen erhielt, Traubenkamm. Die abweichende Aussprache ist offenbar eine alte principiell-phonetische. Auch das Punktationssystem weicht ab, vorzugsweise in dem Verhältnisse von Pathach und Segol, indem dieses durchgehends in tonloser, jenes in betonter Silbe steht, also בקסף, ארץ, גֶּשֶׁר, so die Suffixe הם, כִּם, הִיךְ, in Lammed He יחיה מרבה, שמח, תראה, נפשו, עָל, עָל, אָל, wie mit Makkef verbunden. Daher nicht blos der Name Pathach Katon, sondern auch die Mischnaform הפעל (הקטר) daher auch ועָל = עולם ועָל, aber rasch gesprochen, woher auch die Variante ונסתם pal., ונסתם bab. Zach. 14 5 so leicht entstand. Daher 2) das Chatefpathach ein Segol, תעשה, הִבְקִיךְ, תעשה, הָלֵא, אֶשֶׁר, daher erklärt sich איברים, אימורים, עירכין, vielleicht auch davon zurückgeblieben אדרם Ps. 42 5, das die umschreibende Punctation nicht verstand, das Segol statt Chatefpatach beibehielt und daher auch das erste Daleth mit Dagesch versah, zu lesen ist אָדרם. Umlautungen wegen Kehlbuchstaben sind in geringem Masse; schon Saad. (Jezirah Comm. ms. 4 3) sagt, dieselben hätten 42 Eigenthümlichkeiten, 17 übereinstimmende, 25 blos von Palästina angenommene (darüber in seinem verloren gegangenen gramm. Werke). Wir wissen erstens 3) dass Segol hier nicht zu Pathach wird, also נָצַח, לַמַּעַן, נָצַח u. dgl., dann 4) dass Segol bei Alef nicht statt Chirek in 1 pers. sing. fut. und sonst eintritt, also אֶפְעַל nicht אֶ, aber auch תרמו, חלקו, wir haben sogar schon כנגדו kennen gelernt, 5) kein verstohlenes Pathach eintritt, also תוריע, זוכה, רוח. Auch die Lippenbuchstaben üben nicht den Einfluss auf das vorangehende Wav, vielmehr וְבִאֵר

יָשִׁי. וְסָרִיק. Einfacher ist die bab. Punctuation, indem sie alle überflüssigen Dagesch ignorirt, also זָנָּה für זָנָה, זָנָּה für זָנָה, auch זָנָּה, זָנָּה, זָנָּה, זָנָּה. Noch vereinzelt, aber logisch ist 8) זָנָּה, זָנָּה, זָנָּה für 1. pers. pl., während 3s. masc. זָנָּה, זָנָּה, זָנָּה. Von besonderer Bedeutung ist noch 9) dass babyl. שָׁפָּים von שָׁפָּים lasen, was bei den Palästinern sich bloss abgeschliffen. —

Dass diese abweichende Aussprache alt ist, ist bereits an dem זָנָּה Sotah 35 a u. Par. nachgewiesen worden (ob. S. 30), an בְּנִגְדָּוִי Jeb. 63a und zwar eben als babylonisch, indem die j. Gem. nicht bloss überhaupt keine Spur einer solchen Aussprache verräth, sondern da wo sie dazu veranlasst war, darüber schweigt. Bemerkenswert ist schon, dass jer. Thaan. 4 5 die Deutung für זָנָּה als „von ihm“ hat, ohne ein אֶל הַקָּרִי. Besonders Mech. Besch. c. 6 (und sonst vielfach) zu 1 M. 3 22 Deutung des זָנָּה als „von uns“, was Akiba dem Paphus verweist, und „von ihm“ erklärt, wie Sym. ὁμοῦ ἀφ' ἐαυτοῦ γρώσχετε, Onk. מִנֵּיהָ לְמִדָּע, Sam. בְּסִקְיָה בְּמִנְהֵי, Abu S. בְּאֶלְאָצֶל מִנְהֵי, Saad. מִנְהֵי. Nach bab. LA. ist hier eine Scheidung zwischen זָנָּה und זָנָּה, davon wird Nichts bemerkt, da man in Palästina durchgehends wie wir זָנָּה las.

Natürlich gab es denn auch Vocalvarianten. Zach. 14 5 זָנָּה s. ob.; von Interesse auch זָנָּה — זָנָּה Hiob 29 18 Phönix wie die alten Uebers.; זָנָּה יָרִיךְ Spr. 5 19, syr. אֲרִיִּתָּהּ יִלְךְ Thrg. זָנָּה אֶלְךְ also etwa זָנָּה יָרִיךְ; זָנָּה scheinen auch Bab. zu lesen (Urschr. 400). Höchst eigenthümlich das Khth. זָנָּה Hos. 4 12 st. זָנָּה wie auch bab. Keri, wofür keine Spur bei den Uebers., dennoch in dem parallelen זָנָּה ἐν συμπόλοις syr. זָנָּה, und Mehreres der Art.

Aber auch Abweichungen im Texte haben sich unter ihnen erhalten und da sind die babyl. offenbar wieder alte LAA., die von alten Uebers. wiedergegeben werden, oft ihren sehr guten Grund haben, zuweilen auch mit Recht wieder beseitigt worden sind. Wie man ehemals auf die Autorität Elias Levita's oder vielmehr auf die unserer fehlerhaften Listen hin von keiner Vocalverschiedenheit wusste, so auch nicht von Textesverschiedenheiten im Pentateuch. Allein es sind deren gegen 40, die wir schon kennen und die fast alle von dem cod. 12 de Rossi's wieder-

gegeben sind, freilich meistens sehr geringfügig, wie ein Wav am Anfang, פני — פי הירות, אחריהם — אחריכם, להם — לכם, aber alle von den Uebers. bezeugt, sogar von der sie verwendenden Massora, die sie mit deutlichem Hinweise bezeichnet. Aber darunter sind auch bedeutendere. So ist 2 M. 30 6 in uns. Texte offenbar die Aufnahme zweier LAA.: לפני הפרכת und לפני הכפרה; letzteres ist wohl das Ursprünglichere, das aber auffallend war, weil ja überhaupt eine Abgränzung war, daher die Correctur, neben der auch das corrigirte stehen blieb (ders. Fall wie 3 M. 20 10 ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר Urschr. 240). Allein 70 u. Sam. haben das letzte nicht, auch Saad., ähnlich Bab. in guten Handschr., wie es scheint jedoch bloss עדותה, auch der Cod. 12 = Sam., und vielleicht bezieht sich darauf das גלוין O. Nechm. IV, 99. — 3 M. 26 20 lesen wir: ועץ הארץ לא יתן פריו, allein 70 u. Sam.: des Feldes (auch Sifre u. Jlk. gedruckt השרה mit der Erklärung: es mag durch V. 4. entstanden sein, der Ausdruck ist ungewöhnlich und kommt wohl sonst nicht vor. Cod. 12 hat השרה. Bedeutsam noch 5 M. 16 8 für den siebenten Tag Pessach לא תעשה מלאכה, allein die bab., darunter cod. 12 כל, d. i. LA. der 70, die aber hinzufügen πλὴν ὅσα ποιηθήσεται ψυχῆ wie 2 M. 12 16 Sam. כל מלאכה עבודה wie für die Feste in 3 M. 23. 4 M. 28 u. 29 offenbar auch Ismael in Sifre z. St., der daraus ableitet, dass die Mittel-tage nicht מלאכה מצור vielmehr לא מסרו הכתוב אלא לא מסרו הכתוב אלא j. Ztschr. III, 178 ff.

Für Propheten und Hagiographen ist eine Liste der Abweichungen der Maarbaë und Madinchaë vorhanden; sie ist aber höchst fehlerhaft und neuerdings an zerstreuten Orten berichtet und ergänzt. Nehmen wir einige bedeutendere heraus: Jes. 63 6: ואשכרם d. h. offenbar als Keltretreter, der sich mit dem Blute bis zur Uebersättigung berauscht, also ואשכרם vgl. Jes. 49 26 וישקרן; diese unpassende Bezeichnung von Gott, welche die 70 ganz zurücklassen, abzuwenden, steht bei uns ואשכרם; so Sym. Theod. Hier. Vulg. bab. gar: ואשכרם auch Thrg., offenbar ebenso לשבר Jes. 14 25, wo bei uns לשבר vgl. Urschr. 413 f.: Jer. 32 11 ואת ההחום המצוה, während Mad. כ' ואת המצוה ק, also את כ' ולא ק' wie es Ned. 37 b anführt. Jer. 33 3

וכצורה Mad. ונצורה, so auch Tharg. Ez. 5 11 אגדע so Mad. gegen אגדע mit Tharg., umgekehrt Tharg. Richt. 21 6—31 11 איל Mad. איל, wie wohl auch באר אילים Jes. 16 8 bab. LA. ist. Aehnlich Zach. 13 7 עמיהו Mad. עמיהו, wie Theod. u. Tharg. — Ja Zach. 14 4 fehlen gar ganze zwei Worte bei den Mad. רגליו (ביום ההוא), die auch beim Syrer fehlen.

So sehen wir von vorne herein zwei Schulen mit recht stark auseinander gehenden Lesarten, und fragen wir, warum die eine als entscheidend angesehen worden, so sind eigentlich dafür gar keine Bürgschaften vorhanden, ja es stellt sich die auffallende Thatsache heraus, dass während in allen Stücken die Bab. massgebend sind, hier es die Palästinenser waren. Das mag seinen Grund darin haben, dass Palästina als heimathlicher Sitz doch gerade in Beziehung hierauf Traditionen und Hülfsmittel bewahrte. Vielleicht auch, dass man dort weniger den halachischen Discussionen ergeben, mehr Bibelstudien und haggadische Deutung pflegte, wie ja auch der Midrasch diesen Gegenden angehört. Neue Untersuchung der Abweichungen und Entscheidung muss uns freilich freistehen.

Wie verhält es sich nun aber mit unserer Vocalisation? Sie bietet unter allen Texten den treuesten, obgleich auch sie nicht von Unrichtigkeiten frei ist und von absichtlichen Verhüllungen. Dasselbe leistet die Accentuation. Sie leidet zuweilen an offenbaren Missverständnissen, kann sich nicht in den früheren Sprachgebrauch finden und zwingt die alten zu neuen Formen. So macht sie aus dem Kal נחה wo irgend möglich, also wo ein Präfix ist, wie im Fut. und Inf. mit vorangehender Partikel, das Hifil, also יניח, das anomale לְנַחֵם, weil Neh. הנהה hat; נָחַם 2 M. 13 17 müssen Mech. u. Midr. ausdrücklich belegen und erklären; so ... לְנַפֵּל ... לְצַבֹּחַ 4 M. 5 22, לְשֹׁמֵר f. לְסֹחֵר Jes. 29 15 (Luzz., Comm. z. St.) für לְסֹחֵר oder לְסֹחֵר, sie nimmt umgekehrt ein יַעֲטִי Jes. 61 10 für יַעֲטִי, weil sie etwa das Fut. scheute, sie zeigt dabei Zweifel, wie Jes. 8 11 das anomale יִסְרֵי Prät. mit Suff. fut., weil sie eigentlich und mit Recht יִסְרֵי erwartet, sie punctirt Jes. 63 16 יִבְרֵנו — יִדְעֵנו wieder mit Suff. Prät., weil sie durchaus Prät. haben will statt des Fut. יִבְרֵנו, יִדְעֵנו. Auch die Accente verkennen die einfache Bedeutung des בלעדי אלהים und trennen 1 M. 41 16

14 24 בלערי רק אשר אכלו. — Es ist hier schon bei einigen tendentiöse Aenderung. Die ist sonst noch schärfer, namentlich 1) bei Gott, um Sinnliches, Schwächendes von ihm fern zu halten (vgl. Urschr. 337), so das ראה פני. Das geht so weit, dass sie sich nicht scheut zu punctiren נראָה אתה 4 M. 14 14, was ganz ungrammatisch ist, desshalb punctiren sie auch drei Male ה' יראו את ה' fürchtet Gott (Jos. 24 14. 1 Sam. 12 24. Jes. 34 10) weil יראו lauten würde: sie sehen Gott. So auch Acc. יהו' בשר יהו' Jes. 40 5. Sie will möglichst nicht ausgesprochen haben, verbindet es mit dem vorhergehenden Worte und macht es raphe, selbst שדי, so Jer. 18 14 liest sie שדי; שדיאור wird שדיאור (Urschr. 298). Jes. 21 8 מצפה ה' punctiren sie מצפה, getrennt; Gott soll nicht an einem Orte wohnen, darum macht sie aus לשכן אתכם 4 M. 14 30. Jer. 7 3 ואשפנה אתכם 7, ושכנתי אתכם Ps. 78 60 שכן בארם לשפנו: יבחר... לשכנו 5 M. 12 5 für לשכנו. Die Allwissenheit wird gewahrt בקר וידע 4 M. 16 5 wird וידע (70: ἐπέσασπται καὶ ἔγνω); er (od. der Engel) soll nicht sinnlich den Mund des Menschen berühren, sondern (die Kohle, die Rolle,) berühren lassen, also ויגע על פי וי' Jes. 6 7. Jer. 1 9. Das Entbrennen der Nase wird möglichst gemildert, wo es so krass steht wie Ps. 85 8 מחרון wird ungramm. daraus שמי; es ziemt nicht zu sagen, sein Name sei geschmäht מחרון שמי, also Jes. 52 5 מנאץ; er thut nicht Böses, also nicht מלך אדם הנף (70 u. Thrg.) Hiob 34 30 sondern מלך Ps. 44 19 ותט אשרנו (70. Vulg. Thrg.) dafür ותט (Sym. Hier.). Er allein befiehlt, nicht etwa Mose, also 2 M. 32 8 und 5 M. 9 12 nicht צויהם (sam. Gramm.) sondern צויהם. Wo das Sprechen von ihm fern gehalten werden kann, geschieht es, daher מרבר für מר' 4 M. 7 89. Ez. 2 2. 43 6. So auch die Accente. Es ziemt sich nicht zu sagen, die Seraphim stehen über ihm Jes. 6 2 trennen sie ממעל von לו und erklären mit fast allen Uebers.: ihm Seraphim, die oben stehen. Sie nehmen selbst Anstoss an: הרע עשה הרע (הטוב) בעיני ה'. Getrennt ist auch Richt. 9 46: בית אל ברית. Gott eine Feste, eine Kraft zu

nennen, ist anstößig, so heisst es aber Spr. 10 29 מעו לחם
להם־דרך für דרך ה

2) Ebenso wahren sie die Ehre Israels. Wir erkennen dies in einer Variante 2 Kön. 25 21 מעבדי הכשדים für das richtige: מעבוד Jer. 40 9; noch stärker כי גִּישׁוּ מִמְצָרִים für גִּרְשׁוּם (Sam.) 2 M. 12 39: Götzendienst wird gemildert, für Jes. 57 9 ותשרי למלך בשמן (vgl. Hos. 8 4) ותשׁ; für 1 Kön. 10 19 עָגֹל (70) Issachar 1 M. 49 11 nicht המור גָּרַם (Sam.) sondern גָּרַם. Die Gibeoniten verlangen in Betreff des Hauses Saul נִשְׁמְדוּ (70, Vulg.) 2 Sam. 21 5 dafür נִשְׁמְדוּ; nicht מִשְׁחָה sondern מִשְׁחָה וּנְרָאָהּ Jes. 52 11, daher Acc. 53 2 וְגוֹ וְנִאֲהוּ וְגוֹ und V. 5 וּבְקִבְבוּרָתוֹ f. וּבְקִבְבוּרָתוֹ 1 Kön. 19 3 von Elia וַיֵּרָא (70, Syr.) dafür וַיֵּרָא (Jon.) Jes. 49 7 לִבְנֵה לְמַחֲעַב dafür לִבְנֵה. vgl. Mal. 2 16 שָׁנָא l. שָׁנָא שְׁלָה.

3) Sie beseitigen dogmatische und halachische Irrthümer Koh. 3 22 הָעֹלָה, הַיּוֹרֶדֶת, nicht fragend, und richten sich nach der Halaehah: 2 M. 22 12 עָד; 3 M. 19 24 ובשנה הרביעית ולא 2 16, דמי טהרה 3 M. 12 4 יהי כל פרו קודש תילולי לה 2 M. 22 25 (26) ויבאו בכל עת אל הקדש מבית הפרכת הכפרה וגו' הוכח ביום 17 u. יאכל וממחרת 3 M. 7 16 לשמלתו לערו במה ישב damit es bloß zwei Tage und eine Nacht nicht zwei, während sie 19 6 nicht abhelfen können. Ez. 44 22 מכהן מכהן 22 1 Sam. 3 3: שֶׁכֶב בְּהִיבֵל.

4) Dann auch bei שד u. רד für משר Jes. 16 4. 60 16. 66 11. Hiob 24 9 u. für רדים — רדים, das, wo es vorkommt, unrichtig punctirt ist.

Die Motive liegen klar vor, und das Verdienst, das Princip gefunden zu haben, gehört Luzzatto an.

Die folgenden Schulen gehen ins Kleinliche ein, sie statten den Text mit allerhand Häkchen, Metheg, Gaja, Makkef u. dgl. und tüfteln das Punctationswesen aus, so namentlich die des Ben Ascher und des Ben Nafthali, von denen letzterer noch etwas Babylonisches an sich trägt. Zu den wesentlichen Verschiedenheiten gehört die Lesung des einem mit Chirek versehenen Jod vorangehenden vocallosen Buchstaben; während B. N. das Chirek diesem zuertheilt und das Jod darin ruhn lässt: בִּרְאָה

für B. A.'s בְּי, während die erstere Art zu lesen nur bei Kof, wenn es einem Kehlbuchstaben oder Resch vorangeht, Eingang fand, daher bei בִּיקְרוּחִיךְ Ps. 45 10, לִיקָהּ Spr. 30 17, was schon im 10. Jhd. so feststand, dass es Missverständnisse veranlasste. Wir verlassen mit ihnen die kleinlichen Nakdanimbemerkungen, die jedoch für das Wesen der Textgeschichte nicht ohne Belang sind.

Kommen wir zur Massorah. Sie liegt uns in dreifacher Form vor: 1) מסורה קטנה am Rande, kurz; 2) מ' גדולה auch רבחה (רתי) oben und unten am Rande, dann 3) die am Ende der rabb. Bibeln steht, auch den Namen מ' גדולה führt, aber auch als מערכה mit jedem Buchstaben bezeichnet wird und ein alphabetisch-massoretisches Register mit ausführlichen Stellenangaben oder mit Verweisungen giebt. So hat sie uns Jacob b. Chajim in der Bombergischen 2. rabb. Bibel (1525) übergeben; er lässt die letztere als sein aus Massorahs gesammeltes Werk erscheinen, wie er denn da und auch in der grossen Randmassorah nicht selten Zweifel und Bedenken ausspricht. In welcher Form die mass. Mskpte ihm vorgelegen und wie viele, erfahren wir leider von ihm nicht, doch bemerkt schon Eliah Levita in s. Massoreth ha-Mass. 1535, dass der grösste Theil der Schluss-Massorah dem Buche אכלה ואכלה entnommen sei, nämlich einem Buche, welches beginnt mit der Aufzählung von אֵלֶּפֶת בִּיחָא מִן חַר וְחַר חַר א' וְחַר וְא' וְלִית רְבוּחָהּ, wovon das erste Beispiel אכלה 1 Sam. 1 9 ואכלה 1 M. 27 17, wie auch in der Schlussmassorah nach einigen vorgeschobenen Artikeln, nur dass er — seiner alfabetischen Ordnung getreu — den Artikel, der über das ganze Alphabet geht, wie die urspr. Ueberschrift besagt, in die einzelnen Buchstaben zertheilt hat, wie er selbst im Buchst. ב dies bemerkt. Wir hören hier von einem Ochlah we-Ochlah, wie auch El. Levita bemerkt, nach seinem Anfange, wie z. B. auch Midrasch nach dem Anfang des Ber. rabba, benannt. Ein solches Buch wird nun von Autoren des 12. u. 13. Jh. angeführt, namentlich von Joseph b. Aknin, David Kimchi, dem Vf. eines arab. הלכות שחיטה u. A., das noch El. Lev. kennt, das aber dann ganz verschollen war. Es hat sich wiedergefunden, eines in Paris, das Frensdorff 1864 herausgab (das Buch O. W'Ochlah), eines in Halle, worüber Bericht DMG. XXI, 201. Tragen auch beide nicht

den genannten Titel, so fangen doch beide mit diesem Artikel an; und auch beide an Inhalt und Umfang weder unter einander noch mit unserer Schlussmass. vollkommen übereinstimmend, so haben sie doch den gleichen Grundstock, und dieser, von dem wir nun leider nicht mit Gewissheit bestimmen können, was ihm angehört, reicht hoch hinauf. Jedenfalls haben die ältesten uns zugänglichen Handschriften, die babyl. von 916, bereits kleine und grosse Randmassorah, die dem babyl. Systeme dient, während die Hschr. von 1010 sich auf B. Ascher, die paläst. L.A.A. stützt und sie massorethisch feststellt; Fragmente anderer Hschr. bieten Aehnliches. Da wird uns noch ein altes Buch *מסורת רבא*, das auch Kimchi u. A. kennen, alte Massorethen, *ר' פנחס ראש הישיבה*, der gleichfalls sonst noch vorkommt, aber auch solche, die Karäer gewesen sein sollen, wie Mocha und Mose ben Mocha, die zu den *מחקי ניקוד הצבראני* gehört haben sollen, angeführt. Der üble Umstand ist nun, dass sich die alten Bestandtheile gar nicht mehr feststellen und von den jüngeren Zuthaten sondern lassen. Es ist auch sicher, dass die massorethischen Bemerkungen ausführlicher waren und deraschische Begründung für auffallende Erscheinungen, für Abweichung verschiedener Stellen enthielten, die uns ganz entschwunden sind. Das geht deutlich aus den Worten A. Esra's hervor, Vorrede z. Pent. Ende und ebenso Zachoth (ed. Fürth 22a), wo er *ואמהתהו* 2 Sam. 1 10 als unregelmässig bezeichnet, fügt er hinzu: *וטעם אנשי המסורת איננו טעם* was wohl E. Levita im Zusatz zu Michlol (ed. Ven. kl. 8, 62b, ed. Fürth 55ab) im Sinne hat: *ויש אומרי לפי שהיה מבחש ואומר שקר והיה מבוהל* (l. umgekehrt) *לפיכך אמר עתיד במקום עבר*. In der That sind in einem Pent.-Msc., über das Pinsker, Likkute p. 29 Mittheilung macht, solche Fragen aufgestellt mit der Hinweisung auf tiefliegende Antworten. Diese haggadischen Gründe sind in dem *מדרש טעמי הספרות והתורה* ed. Berliner vielfach zusammengestellt.

Während wir A. E. in der Abweisung solcher Klügeleien Recht geben, müssen wir doch den Werth der Mass. nicht verkennen: oft geben selbst kleinliche Bemerkungen Handhaben, indem sie bald alten Text, wenn auch mit geänderter Punctuation festhalten, wie *ותם* für *זיתם*, bald alte LA. abweisen wollen, wenn sie plene geschrieben haben wollen und besonders sind ihre *מסורי* und *מטעני* (כנה ספרים) von Werth, sie drücken

auf's Bestimmteste abweichende I.A. aus, die sie zwar verwerfen, die aber doch von Anderen aufgenommen waren, und für alles Dieses bieten die Uebersetzer Zeugnisse. — Zuweilen haben ihre Zusammenstellungen auch das weitere Interesse, dass sie den Forscher auf Kritisches aufmerksam machen. Bemerkt sie z. B., an drei Stellen werde ein Wort mit 'לה verbunden, während es sonst constant 'אל ה' laute, u. z. קוה לה' Spr. 20 22 'להפּלל' לה' Dan. 9 4, ויצעקו לה' 2 Chr. 13 14, so erkennen wir darin den späten Sprachgebrauch, ebenso dass blos in Stellen wie 2 Chr. 26 18. 35 14, Neh. 10 39 הכהנים בני אהרן, הכהן בן אהרן vorkommt, während sonst umgekehrt, so ist das ein bedeutsamer Fingerzeig, wie später das Verhältniss der Priester anders gedacht wurde, und wenn nun dennoch auch 3 M. 21 1 ausnahmsweise dies steht, so ist das ein nicht zu übersehendes kritisches Moment.

So ist die Massorah noch ein beachtenswerthes Gebiet, das ziemlich wüst liegt. Unter den Aeltern hat sich Meir b. Todros ha-Levi, gest. 1244, durch מסורה סיג לתורה (Florenz 1750, Berl. 1761), David Kimchi im Michlol, nach dem Drucke der Massorah durch Jak. b. Chajim, El. Levita durch sein Massoreth ha-Massoreth 1538 u. oft, von Seb. Münster u. Nagel theilweise lat., deutsch mit Anm. Semler's, Halle 1772, wie auch seine anderen Schriften die Massorah vielfach benützen und beleuchten, verdient gemacht, Menachem Lonsano behandelt sie im אור תורה (auch blos zu Pent. Ven. 1618 und dann oft) am trefflichsten Salomo Jedidia Norzi in dem von ihm 1626 vollendeten Werke, dem er den Titel גודר פרץ geben wollte, das aber lange nach seinem Tode Mantua 1842 bis 4 zusammen mit dem Bibeltexte unter dem Titel מנחת שי u. auch in Wien 1813 besonders erschien. Es umfasst die ganze Bibel und ist ein Grundwerk. In neuerer Zeit sind die Leistungen Wolf Heidenheim's (gest. 1832) in seinen Schriften über Accente, namentlich in seinen verschiedenen Pent.-Ausgaben und der kleinen Psalm-Ausgabe beachtenswerth, und S. Baer's Ausgabe der Genesis, Psalmen und des Jesaias sind zu empfehlen. Bei sonstigen neuen Ausgaben ist die Frage welche schlechter, auch die sorgfältigeren sind ohne Verständniss angefertigt, während vielfache ältere italiänische, aber äusserst seltene Ausgaben schätzbar sind. Die weitläufigen Variantensammlungen von

B. Kennicott, (schon seit 1753 auf eine Vergleichung von Bibel-manuscripten (namentlich unmassorethischen!) hindrängend, besonders die von 1759—69 alle möglichen theils selbst, theils durch Andre collationirend und danach 1776 eine Bibel herausgebend, st. 18. April 1783; sein bester Mitarbeiter Bruns und J. B. de Rossi (geb. 1742 — 23. März 1831), dessen Verdienste auf anderem Gebiete liegen, gab *variae lectiones* heraus (1784—88 u. Anh. 1798) sind ohne alle Kritik angelegt, übersichtlich hat man sie jedenfalls in der Ausgabe durch Döderlein und Meissner in Leipzig 1793, mit neuem Titelblatt durch Knapp Halle 1818.

II.

Der vorthalmudische Text.

§ 8. Die Schrift.

Die thalmudischen Schriften selbst enthalten Zeugnisse dafür, dass unsere heutige Schrift eine erst später umgewandelte ist. Ein allgemein gehaltener Ausspruch ist Sifre II § 160 zu *ישעתידה להשתנות משנה תורה*. Ausführlich Thoss. Sanh. c. 4 (j. Meg. 1 9. Sanh. 21 b). wo die Quadratschrift *אשורית* genannt wird. So heisst in der Mischnah hebräische Sprache u. Schrift Meg. 1 8: *הספרים נכתבים בכל לשון וחבלין ומוזות אינן נכתבות*; אלא ארמית 2 1; von der Schrift das. 2 und Jad. 4 5. Ein interessante Bar. Sebach. 62a: *שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה . . . ואחד שהעיר להם על התורה שתכתב אשורית* während der *יהתן אמר ר' יוחנן* dies letzte Stück der Bar. zurücklässt!

Man sieht hieraus, dass sich die Tradition über eine alte Schrift, die umgewandelt worden, erhalten hat bis weit herunter, während die jetzige ihre Ausbildung nach der Weise der babyl. Schrift erhalten hat, daher auch *Aschurith* heisst. Ein solches Zugeständniss war nationalen und religiösen Eiferern wie dem im Bar-Khosiba-Aufstande thätigen Elasar aus Modim und dem die Samar. bekämpfenden Simon b. Elasar unannehmbar und sie stellten es in Abrede, während Rabbi zu vermitteln trachtete, dennoch aber auch spätere Gelehrte sich dieser Tradition nicht verschlossen. Die alte Schrift hiess richtig *עברי*, man kannte sie, wusste, dass in ihr 'Ain vollkommen geschlossen ist, und dass sie bei den Samaritanern sich erhielt. Was der Name *רעץ* für sie

bedeuten will ist unklar, es scheint die spitze Strichschrift zu bedeuten wegen der vielen Ecken und ihr gegenüber der runderen Quadratschrift; richtiger ist die LA. bei Aruch דעץ mit Daleth, (das setzt der Samaritaner für דשן 5 M. 31 20 und so setzt er auch noch nach seiner Weise דעין für דישון 5 M. 14 5, das er nicht kennt, ebenso wie er das. האו mit רחים übersetzt, das nicht = רים ראם ist, sondern combinirt mit האוה) also Fettschrift, steif.

ליבונאה heisst sie, weil sie auf der Linie bleibt, wie der Ausdruck לבנה gegenüber אריה vergl. מלבן, daher von der Schrift Schabb. 104 a: מאי טעמא שיקרא אחדא ברעיה יאמרי מלבן (מושבין החתיה אותיותיו כמין לבנה) während das Kof herunter reicht, ebenso die meisten Finalbuchstaben, umgekehrt Lamed über der Linie, was bei der samar. Schrift nicht der Fall ist.

Dasselbe nun berichtet Origenes in einer ungedr. Catena zu den Psalmen (Ps. 2) bei Montfaucon in Praeliminaria in Hexapl. Orig. T. I, 86 von dem Gottesnamen, der auf dem Stirnbleche des Hpr. sich befand: ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγραφῶν Ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν. Φασὶ γὰρ τὸν Ἑσδραν εἰτέροις χρησασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν, dasselbe sagt zu Ez. 9 4: τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμπερὲς ἔχειν τὸ Θαῦ τῷ τοῦ σιαροῦ χαρακτηῖρι. Dasselbe übertreibend Hieronymus im prologus galeatus: Certumque est Esdram scribam legisque doctorem . . . alias literas reperisse, quibus nunc utimur cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint.

Die Thatsache steht fest, wir haben die Schrift nicht blos bei den Samaritanern, die im Lande geblieben und überhaupt starrer, auch bei der alten Schrift geblieben, sondern auch auf den jüdischen Münzen, sie ist mit der phönicischen und andern semitischen Schriften, die wir kennen gelernt, weit enger verwandt. Sie bekundet sich auch als solche in einzelnen Namen, besonders Jod, das nur als samar. Buchstabe eine Hand ist, 'Ain, das nur in der gerundeten alten Form ein Auge ist und noch Anderem. Die Quadratschrift ist die jüngere, nur dürfen wir nicht an ihre Einführung durch Esra, sondern eine allmähliche Umgestaltung denken, die auch namentlich kalligraphisch sich empfahl. Ob nun dadurch auch der Text innerlich um-

gestaltet wurde durch Versehen im Umschreiben? Anzunehmen ist es wohl, aber schwer zu beweisen. Bei den mannigfachen Abweichungen des samarit. Textes von dem unsrigen im Pent. dürfte sich kaum eine auf falsche Umschreibung zurückführen lassen und was sonst dafür angeführt wird, ist auch nicht zutreffend. Das Anmuthendste ist noch, dass, wie Luzz. vermuthet, Jes. 11 15 בעים aus בעצם, weniger dass ברוך כבוד ה' ממוקימי Ez. 3 12 aus כרום entstanden. Die Conjectur ist richtig, aber es ist absichtliche Correctur (Urscr. 318). Wir haben eben hier keine Controlle, da die alten Umschreiber höchstens sich versehen haben, wenn auch die von ihnen gewählte LA. einen Sinn giebt, alte Documente aber nicht in die Zeit hinaufreichen.

§ 9. Die Erklärung der Anomalien.

1. Die Punkte über den Worten: Bereits oben (S. 24) sind die zehn Stellen des Pent. und die eine Psalmstelle, welche punctirte Buchstaben enthalten, nach ihren in Thalmud und Midrasch vorkommenden Orten angegeben, während die vier Prophetenstellen nur von der Massorah verzeichnet sind. Die Andeutung, die darin liegt, wird richtig von späteren Midraschim angegeben, die in ihrer Naivetät mittheilen, was man früher nicht zugestehen wollte; nämlich Bam. r. c. 3 Ende und Aboth Nathan 34, die nach den aggadischen Deutungen angeben, dass die Punkte Zweifel an der Richtigkeit der LA. bezeichnen sollen. In der That sind es aber verschiedene Lesarten, für die die Entscheidung zweifelhaft ist oder die als wirkliche Irrthümer zu betrachten sind und die ganz zu tilgen man dennoch nicht den Muth hatte. Ob das zweite Waw in ובקומה 1 M. 19 33 steht oder nicht — in V. 35 fehlt es — das Waw in dem ersten עשרון 4 M. 29 15 ist eine der vielen Ungewissheiten der scriptio plena und defectiva, ebenso ist es mit ganzen Worten wie 1 M. 18 9 אֱלֹהֵי, wo entweder in einigen Expl. ganz fehlte oder blos לו stand; 33 4 wo וישקרו, 37 12 wo אה fehlte, 4 M. 3 39 wo ואהרן bei Sam. u. alten Uebersetzern fehlt, wie auch V. 16 nicht genannt ist und Sifre II, 69 und Bechoroth 4a sagen: המנין שלא היה אהרן מן המנין, dasselbe ist wohl mit 5 M. 29 28: לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד, wo nicht

blos die Buchstaben, die punctirt sind, sondern auch noch ער וביניך וולם fehlte. Irrthümlich ist offenbar das zweite Jod in 1 M. 16 5, da bei einem Sing. suff. die Pluralf. von בין nicht stehn darf, während sie bei dem Pluralsuff. stehen muss, wesshalb auch das Keri וביני Jos. 3 4 falsch ist. In 4 M. 21 30 soll das Resch in אשר gestrichen und אש gelesen werden, wie es die alten Uebersetzer geben und B. b. 79a ער שתכא אש. Bei 4 M. 9 10 kann allerdings דרך auch masc. gebraucht werden und das He fallen, doch scheint hier ein halachischer Scrupel gewesen zu sein; man fand בלשמה לנפש, aber ein jeder andre טמא war ja von dem Betreten selbst des Tempelvorhofes ausgeschlossen und so wollte man dies unter דרך רחוקה verstehen, aber da brauchte es keine weite Entfernung zu sein, und das sagt eben die M. Pessach. 9 2 u. Sifre z. St. s. Urschr. 186 auch v. 13 das Wort ganz fehlt, sei es nun dass man es auch hier gestrichen wissen wollte oder blos das He, wie Jer. z. St. רחוקה ואין דרך רחוקה wie 70 ἐν ὁδοῦ μακρᾶν, in via procul. In 27 13 ist offenbar schwankende LA., 70 lesen: דיפח חמם לו: האמנתי, die anderen griech. Uebersetzer lassen es ganz weg; Syr. ist unklar, es war wohl Zweifel zwischen לו, לו und לא. — Die 4 Prophetenstellen, welche nur von der Massorah zu 4 M. 3 39 zusammengestellt werden, sind ähnlich. 2 Sam. 19 20 יצא ist wohl Euphemismus für גלה wie d. Tharg. übersetzt Jes. 44 9 המה — die bei 70 fehlen, von Theod. aber nachgeholt werden — sind zweifelhaft. Ez. 41 20: ההיכל schliesst den Vers und mit ihm beginnt auch der folgende, ersteres wird von den meisten Uebers. weggelassen, auch von Kimchi beanstandet. 64 22 מהקצעה ist ziemlich sicher Schreibfehler.

2. Die Klammern, s. g. נון הפוכה. Solche befinden sich vor 4 M. 10 35 und nach V. 36, was bereits Sifre z. St., I, § 84 bemerkt; „es sei ein Buch für sich“ oder „die Stelle ist versetzt“ (auch Schabb. 115b). Die 70 haben die zwei Verse vor V. 34, was das Richtige zu sein scheint. In Bezug auf Ps. 107 u. z. V. 23—32 ist offenbar auch eine Versetzung damit angezeigt, die Bar. R. ha Sch. hat jedoch aggadische Deutung dafür. Dasselbe thun spätere Nakdanim am Ende von 1 M. 11, weil der Tod Tharah's erst 60 Jahre nach dem fol-

enden לך לך אל אברם eingetreten sein kann. Vgl. die Inschrift auf der Synagoge von Kefr. Bereim חבוא ברכה במעשיך versetzt für במעשיך j. Ztschr. III, 230.

3. Die schwebenden Buchstaben, אותיות חלופות. Dass für מנשה Richt. 18 30 vgl. 1 Chr. 26 24 zu lesen sei משה nimmt schon Thoss. Sanh. c. 14 an. Vgl. j. Berach. 9 2. Midr. HL. 2 5. j. Sanh. 11 4. Auch Baba b. 109b wird es einfach vorausgesetzt. Vulg. und syr. Hexapla haben gleichfalls Moses. — Hiob 38 13. 15 מרשעים, רשעים scheint allerdings bloß Versehen, das 'Ain war vergessen und darüber gehängt. aber b. Sanh. 123b deutet es bereits. Ps. 80 14: מיער ist wohl keine LA., wenn auch Waj. r. c. 13. Midr. HL. 3 4. Midr. Ps. z. St. und sonst es wie יאר deuten; das 'Ain ist hervorgehoben. weil es nach Kidd. 30a der mittlere Buchstabe in den Psalmen ist. Es ist nun selbstverständlich, dass das geschlossene Mem in לברכה Jes. 9 6 eine abweichende LA. bedeutet, etwa לם רבה ? Das unten angehängte, in verschiedenen Formen gebrauchte He von הלה 5 M. 32 6 verdanken wir einfach einem Abschreiber, der es vergessen hatte und da er den Gottesnamen nicht auskratzen durfte, keine andre Wahl hatte, als das He ausser der Linie anzuhängen. So eine Anzahl kleiner und grosser Buchstaben, die die Massorah überliefert, so kleine Schluss-Nun. d. h. LA. mit ו, so ארן Jes. 44 14 (vgl. M. Parah 3 8 אורים) andre LA. ארו, wie noch Ali b. Suleiman (bei Pinsker, Likkute קעו u.) es = ארו erklärt: נבושובן Jer. 39 13, andre רבו, die gewöhnliche Endung -bazes, endlich Spr. 16 23 ורגן andre רגו d. Zornsüchtige (vgl. Ned. 16b) im Namen ben Sera's: $\text{שר הנרגל בבית המשחאות ואמרי לה שר הנרגן ואמרי לה שר הנרגו}$ umgekehrt hat נכתו 2 Kön. 17 31 grosses Sain, weil andre LA. mit Nun. j. Ab. sar. 3 2 u. b. Sanh. 63b lesen offenbar נבהן, wie auch gedruckt, indem sie es mit כלבא erklären, d. h. wie Raschi richtig bemerkt: כלב נוכה Th. j. (bei Lagarde XXV) כלבא נכהא. — Aehnlich das grosse Sain in הכוונה 1 M. 34 31, wo Sam. in 2 Wörtern ונהה, und ein Abschreiber hatte wohl, gleichfalls so schreibend, dann corrigirt und das Sain gross gemacht, um die Lücke auszufüllen. Derselbe Fall ist bei בשפרפרא Dan. 6 20, das die Madinchaë in 2 Wörter theilen. Umgekehrt rührt das kleine Kof in קצהי 1 M. 27 46 daher, dass es durch das vorangehende Kof in יצהק vergessen wurde. —

Dass die Keri und Khethib, Khethib welo Keri, Keri welo Khethib abweichende LAA. bezeichnen, braucht kaum gesagt zu werden. Ebenso klar ist, dass der 'Ittur Soferim in Ned. 37b, nämlich die Beseitigung des Wav an den 5 Stellen sich gegen LAA. richtet, die es mit Wav geben. Ausdrücklich giebt nun andre LA. aus ג' ספרים מצאו בעזרה an die Stelle j. Thaan. 4 2 (Sof. 4 6): מעון 5 M. 33 27 וְעִטְוִי, 2 M. 24 5 für נְעָרִי und 9mal היא oder 11 Male wie bei uns.

§ 10. Bericht von Aenderungen.

4. Von besonderer Bedeutung ist die Angabe Thoss. Ende Meg. und Gem. entspr.: כל המקראות הכתובות לגנאי קורין אותן — שגל für לשכה — חריונים — טחורים — עפולין — שכב — שגל für לשכה — צאות — חראות, מימירגליהם — שניהם — דכיונים 2 Kön. 10 27 für חריהם — צואתם 2 Kön. 18 27. Jes. 36 12.

Hier erfahren wir nämlich schon, dass man anders gelesen nicht weil abweichende LAA. vorlagen, sondern weil der Text, wie er unbestritten bezeugt war, gegen die Decenz verstieß man also die Lesung änderte und ganz andre Worte dafür sprach. Es wird dabei selbst die Verletzung des Sprachgesetzes nicht gescheut, denn שכב als Neutr., wenn es auch mit אה u. אותה — ist die Punctuation richtig, soll sie nicht vielmehr אָתָּה lauten? — verbunden wird, kann weder ein Suff. annehmen, noch im Pass. gebraucht werden, dennoch liest man 5 M. 28 30 ישכבנה, חשכבנה; שכבת, עמה Jes. 13 16. Zach. 14 2. Jer. 3 2: טחורים dringt sogar 1 Sam. 6 11. 17 in den Text ein, wohl nicht zufällig, sondern weil sie nun in das heilige Land kommen; — מי רגלים 2 Kön. 18 28 ist gar erst ein nachbibl. Ausdruck. Weder in חריונים 2 Kön. 6 25 noch in דכיונים ist von Tauben die Rede; der Stamm דבא ist ganz ungebräuchlich, selbst in den Dialekten und ist wohl als bloß von דוב = זוב fließen, entlehnt zu betrachten. Auch מוצאות ist in dem Sinne von Düngerhaufen ganz ungewöhnlich. Da ist es nun nicht auffallend, wie man das sichere דדים an vielen Stellen in דדים umwandelte, wie schon in Betreff der M. Ab. sarah 2 5 vielfach bemerkt wurde, und dies ist es offenbar, was j. Ab. sar. 2 5 anlehnend sagt: יש דברים שמשחקן עליהן: אה דברי הפה כמה ד"א ישקני מנשיקות פיהו וכו'.

5. Und hiermit gelangen wir zu den Thikkun Soferim. Die erste Zusammenstellung findet sich Mech. zu 2 M. 15 7 zu קמץ Bechall. Schirah c. 6 ohne Zahlangabe בבכת עיני Zach. 2 8 12 Mal. 1 14: והפחתם אותי 70 nach syr. Hex.: ich blase sie von mir weg; מקללים להם ימי 1 Sam. 3 13 70 אלהים Syr. לעמא עליו Hiob 7 20; לא נמטה Hab. 1 12 für המטה Th. ברעתי Ps. 106 20 כבודי; קיים לעלמין Jer. 2 11; כבודי 4 M. 11 25 j. 11: בבנישהתן דעמך; לאהלו 2 Sam. 20 1 st. אה לאהלו Jlk. zu 1 Sam. 8 7 § 106, wo zu lesen: אה לאהלו אה לאהלו; אלא שביתה הכתוב Ez. 8 17; הרי 4 M. 12 12 Syr. נהי. alle 11 Stellen in der Mech. mit אלא שביתה הכתוב, für erste noch כביכול כלפי מעלה und dann wiederholt — ohne Angabe der urspr. LA., mit Ausnahme der letztangeführten 4 M. 12 12 wo es heisst: מרהם אמנו לי לומר, was jedoch unrichtig. In Sifre zum Nachweise, dass שינאי ישראל 1, 84 dieselbe Stelle nur noch mangelhafter und mehrfach noch in Jlk. Vermehrt und erweitert in Thanch. zur St. 2 M. Vermehrt durch 5 resp. 6 oder 7 Stellen: כבודי Hos. 4 7. איהב für אלה Hiob 32 3: ואברהם עורנו עומד לפני ה' 1 M. 18 22; 2 Sam. 20 1 fehlt, dafür 1 Kön. 12 16: לאהלוך dann noch 2 Chr. 10 16 hinzufügt: בדברי הימי לאהלו; עלי st. עליך Klgl. 3 20; für 2 Sam. 16 12 בעיני bei Thanch. haben wir בעיני. Thanch. führt die urspr. LAA. an, aber 1 Sam. 3 13 לי ist unrichtig; die Zusatzstelle aus Hos. geradezu mit כבודי setzt in 4 M. 12 12 ausser אמנו noch בשרנו, für Chr. לאהלו als habe er noch so gelesen, ebenso für 2 S. 16 12 בעיני, Ez. 8 17 אפי mit dem Zusatze: והם הקנו באפם und zum Schlusse nochmals die Stelle aus Zach.

Thalmude und Midraschim — etwa mit Ausnahme einer Stelle — gedenken dieser Aenderungen nicht und es mag sie eine gewisse Scheu von diesem Zugeständnisse zurückgehalten haben. sogar Soferim ist ganz still von ihnen, aber die spätere Zeit, naiv, nimmt, wie wir bereits aus Thanch. gehört, sie wieder auf und dasselbe theilt die Massorah nach ihren verschiedenen Recensionen, sowohl die bab. von 916, wie die Oehlah we-Oehlah (No. 168) wie die unsrige, und zwar mit grösserer Ausführlichkeit und Entschiedenheit. In der bab. Mass. Pinsker in K. Chemed IX, 53, werden ausdrücklich mehrere Male 18 Thikkun Soferim genannt, die einigemal aufgezählt werden mit

einiger Normirung und Zusätzen und am Rande מן י"ח ת"ם einiger Normirung und Zusätzen und am Rande מן י"ח ת"ם, während bei uns Mass. Anf. 4 M. und Ps. 106 20 י"ח מלין ת"ם und schliesst תקון דברים י"ח מלין ת"ם, gleich Thanch., so dass blos 16 angeführt sind, am ausführlichsten in Ochlah w. O., wo die Stellen auch nach der Reihe der bibl. Bücher angegeben werden, also: 1 M. 18 22, 4 M. 11 15. 12 12, 1 Sam. 3 13 (falsch), 2 Sam. 16 12, 1 Kön. 12 16 u. 2 Chr. 10 16, Jer. 2 11, Ez. 8 17, Hos. 4 7, Hab. 1 12, Zach. 2 12, Mal. 1 13, Ps. 106 20, Hiob 32 3, Kgl. 3 19. Eingeleitet mit: י"ח מלין תקן עזרא.

Hier ist also eine Tradition von offenbaren Correcturen, die, um unpassende Ausdrücke von Gott fern zu halten, von späteren Abschreibern gemacht wurden. Aruch, בספר 1: כבר, ת"ם הוא זה אשר 1 M. 18 22, הראשוני היה כ' בבבת עיני זה אחד מן המקראות שתקנו 3 Hiob 32 u. הפכוהו רז"ל לכתוב כן u. A. mehr. Das כנה הכתוב will nichts Anderes bedeuten, als: unser gegenwärtiger Text ist nicht der ursprüngliche oder es ist eben die Vermischung des später Vorgenommenen mit dem Ursprünglichen, wie es ja auch bei den Klammern heisst עשה לו הק"בה סימנים. Es ist unmöglich nach den bestimmten Worten, die für die Abänderung gebraucht werden, es auf den Schriftsteller selbst zu beziehen, der seine Absicht in einen anders lautenden Ausdruck verhüllt habe. Gerade das Stillschweigen der Talmude, der Midraschim und des Tr. Soferim — während sie die Aenderungen der 70 anführen — spricht dafür, dass ihnen die Tradition in diesem Sinne bekannt war, sie aber nicht darüber reden wollten. Unser Text selbst ist aber Zeugnis dafür, denn wenigstens eine unserer Stellen ist unhebr., weil sich die Correctur, wie die von שגל für שכב, möglichst enge an den früheren Text halten will. קלל wird nämlich mit dem Acc. construiert, nie mit ל, demnach להם מקללים 1 Sam. 3 13 unrichtig, der Schriftsteller würde אותם gesetzt haben, allein es stand אלהים und so ward die Correctur auf's Nothdürftigste beschränkt und blos נ und י weggeworfen. So hätte der Schriftsteller selbst Hab. 1 11 לא נמות gesetzt, während er etwa לעולם gebrauchen könnte u. dgl.

Was ist nun die Absicht, die mit diesen Correcturen verbunden ist? Unschiekliches von Gott fern zu halten, so vom Augapfel Gottes zu reden, den man berühre, dass Gott mit

seinen Augen sehe (2 S.), dass man die Ruthe gegen seine Nase stecke (Ez.), zu Gott zu sagen: du stirbst nicht (Hab.), zu sagen: Gott stand noch vor Abraham (1 M.), aber auch dass Israel so direct gegen ihn sich anlehne, dass die Söhne Eli's Gott geflucht, dass man geradezu Israel aufgefördert hat, zu seinen Göttern zu gehen und dass es also gethan (1 K. u. 2 Chr.), dass es Gottes Ehre mit Schmach (Hos.), mit Unnützem (Jer.), mit einem Stier (Ps.) vertausche, es ihn weghauche (Mal.), dass man ferner Gott des Unrechts anklage (4 M.), die Freunde Hiob's ihn für ungerecht erklären, dass man Gott zur Last werde (Hiob 7 20: Kl.). Auch eine Stelle, die entwürdigend für Moses und seine Geschwister, wie Aaron sagt: mögen wir doch nicht sein wie ein todt's Kind (4 M.). Die Tradition datirt aus so alter Zeit, dass in manchen Stellen schon Unklarheit ist, doch kennt man die meisten noch richtig, dieses Richtige haben auch an manchen Stellen bald der bald jener Uebersetzer und für 1 M. 18 22 auch j. Bikk. 33, R. ha-Sch. 13, die die alte LA. deuten, während Ber. r. 49, Schem. r. 41, Waj. r. 11, Midr. Ps. zu 18 36 erwähnen ה"ס הוא. Ja der Thalmud giebt noch eine Stelle an, die mit der in 1 Kön. 12 16 und 2 Chr. a. a. O. enge Verwandtschaft hat. Zu 5 M. 1 27 והרגנו וחרגנו sagt Simon b. Tarfon Schebuoth 47b: תרחם וגיניהם באהליכם (אלה שכנה) so Ar. תר, auch offenbar Raschi, wenn er auch nicht richtig erklärt שהשכין גניהם את המקום שהשכין, also באהליכם und ebenso dann Ps. 106 25, wo der Ausdruck aufgenommen wird. Ebenso wahrscheinlich in Betreff von 4 M. 11 16. wo עמי statt עמך gelesen werden muss, was der Thalm. Kidd. 66b, Sanh. 36b, Horaj. 4b erwähnt: משום שבנה (Urschr. 291 Anm.)

Hier ist ein unwiderlegliches Zeugniß, dass eine unverwischbare Tradition darüber vorhanden war, man habe in sehr alter Zeit den Text der Schrift geändert, um anstössige Ausdrücke zu beseitigen. Die Zahl der Aenderungen ist später und ist falsche Beschränkung, da vielmehr blos vereinzelte Beispiele aufgeführt werden.

6. Die Tradition über die Aenderungen in der griech. Uebersetzung. Die Thalmude und Midraschim haben eine Tradition darüber, dass die griechischen Uebersetzer, die 70, einige Stellen mit Absicht geändert haben. Die älteste Angabe

findet sich wieder Mech. zu 2 M. 12 40 (Pessach c. 14, ed. Friedm. 15 b,) wo es heisst: וזה אחד מן הדברים שכתבו לתלמי המלך (andre Quellen lesen ובשאר הארצות ובארץ כנען 70 και ἐν γῆ Χάνααν, Sam. Ber. r. c. 63 Abraham Israel heisst: 'מילת' עמיקח': היא ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובארץ כנען ובארץ גושן וגו' Er fährt fort: כיוצא בו כתבו אלהים ברא בראשית d. h. ἐν ἀρχῆ ἔποίησεν ὁ θεός 1 M. 1 1, also nicht: im Anfange, da Gott erschuf; das. 26, das ist nicht in unserer 70, aber sicher von andern griech. Uebers. geändert; zumal von Sym., der in V. 27 übersetzt ἐν εἰκόνι διαφύρω, ὄρθιον ὁ θεός ἔκτισεν αὐτόν, wie Akiba Aboth 3 14. Vgl. j. Z. I, 40; וזכר ונקוביו בראם das. 27 oder ונקוביו oder בראו. Nicht bei unseren 70, aber zur Vermeidung des Widerspruchs mit der zweiten Schöpfungsgeschichte, wie der Thalmud: די פרצופין נברא; ויכל אלהים כיום; 2 2, so Sam., 70: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ auch Syrer. Dazu ist zu vgl. das מקץ שבע שנים, das für das Erlassjahr gebraucht wird und auch in dem Sinne genommen werden muss nach Verlauf von sechs Jahren, daher die 70 5 M. 15 1 δι' ἐπὶ αἶτων, also während, im Brachjahr, im siebenten (wie 9 11 'וגו' מקץ ארבעים יום וגו' Jer. 34 14 ὅταν πληρωθῇ ἕξ ἔτη; 11 7, von dieser Aenderung, die in ihrer Verwandlung in den Sing. der von 1 26 entspricht, wissen weder 70 noch andre alte Uebersetzer, sie verdankt ihre Entstehung dem Kampfe gegen das Christenthum und man hat sie, die Zeiten vermischend, zurückdatirt; ותצחק שרה בקרוביה 18 12, dass in dem letzten Worte statt בקרבה die Aenderung liege, ist abgesehen davon, dass die 70 davon keine Spur haben, kaum anzunehmen und kaum zu deuten — selbst des Onkelos במעהא ist blos wörtlicher für des j. I: בליבה — es muss hier ein Anderes vorliegen, wofür Ber. r. uns eine Andeutung giebt, indem es c. 48 heisst, sie hätten die Stelle geändert, und in der Anführung des Verses dann לי ערנה 'הית' בלתי הית' fehlt. Dafür, dass dieser Satz wenigstens nicht nach seinem gewöhnlichen Sinne auch thalm. aufgefasst wurde, sprechen mehrere übereinstimmende Stellen; j. Peah 1 1, b. Jebam. 65 b, B. m. 86 b, Ber. r. a. a. O. Allein schon A. Esra bemerkt richtig: אך מפני השלום לא רצה; und wenn Nachm. dies zwar aufnimmt, aber hinzufügt: לגלות מה שאמרה ואדני וקן וכו' so ist, wie Elia Misrachi und

Andre nach ihm bemerken ein Verschweigen kein Lügen. Es muss also in dem אַחֲרֵי בְּלֵתִי וְגו' eine Bezeichnung ihres Alters gar nicht gefunden worden sein, während dennoch im Alter der Sarah kein Anstoss liegen kann, da es ja im vorhergehenden V. heisst, dass beide alt waren. So sehen wir in der That die 70 übersetzen: οὐπω μὲν μοι γέγονεν ἔως τοῦ νῦν also בְּלֵתִי und עֲרֵנָה; Hieron. „nondum mihi fuit usque nunc. Aliter multo legitur in hebr.“, weil man den harten Ausdruck בְּלֵה scheute, vgl. Urschr. 416 ff. — אַבּוֹס 49 6 so auch Ber. r. c. 98 und Sofer. 1 8, hingegen j. Meg. 1 9, b. das. 9a, Sefer Thor. 1 9 noch שׁוֹר für אִישׁ im ersten Theil d. V., was gewiss Missverständniss, daher rührend, dass sie sich das אַבּוֹס für שׁוֹר sonst nicht zu erklären wussten. 70 nun haben für אִישׁ ἀνθρώπους, für שׁוֹר ταῦρον. Was will nun diese Tradition bedeuten? Hier tritt der eigenthümliche Fall ein, dass die 70 unsre als die alte LA. gaben, während man dann eine Zeit lang davon abgewichen und erst später wieder zu der alten zurückgekehrt ist. Unter die verschiedenen Milderungsversuche, die in Bezug auf das Urtheil über Simeon und Levi angestellt wurden, gehört auch der, das שׁוֹר in שׁוֹר umzuwandeln, so übersetzen Symm. und Aqu. ἐξερῶίζωσαν τεῖχος, so dass auch Hier. angehend: subnervaverunt taurum, hinzufügt: necessitate compellimur juxta propositum operis longius ea repetere, quae ab hebraea veritate discordant, legitur enim ibi . . . suffoderunt murum; desgleichen Procop., angef. catena Nicephori: ὁ Ἐβραῖος οὐ συμφωνεῖ τῷ Ἑλληνακῶ, λέγων . . . κάθειλον τεῖχη. Ebenso Syr. שׁוֹרָא auch j. I: שׁוֹר בעלי רבביתן; selbst Onk. תרעו שׁוֹר אַבּוֹס und Ber. r. 98 symbolisirend: שׁוֹרן של גרים und daran unmittelbar geknüpft: עקרו אַבּוֹס זה אחד מן הרברים ששינו להתמי תמך und selbst A. E. noch: שׁוֹר הומה während j. II: דמתל להורא hat und nun erst wieder das Richtige geltend wurde. Da man sich nun aber zur Zeit, als man שׁוֹר für Mauer nahm, erinnerte, dass die 70 es nicht so übersetzen, sondern mit Ochs, hielt man dies für eine von ihnen vorgenommene Aenderung — für die sich freilich kein Grund auffinden lässt — und um dies auszudrücken, bediente man sich des אַבּוֹס, das Spr. 15 17 als Adj. zu שׁוֹר steht. Die Späteren (Gemara's u. S. Th.), die selbst שׁוֹר lasen, konnten diese Aenderung in אַבּוֹס nicht anders erklären, als dass früher für שׁוֹר — אִישׁ gestanden

habe. Ferner נושא אדם für על החמר 2 M. 4 20, 70 ὑποζύγια aus Scheu vor dem in Egypten verachteten Esel, und dass sie über den Grund der Wahl eines solchen allgemeinen Ausdruckes von Seiten der 70 gut unterrichtet waren, beweist die folgende Stelle, לא חמור 4 M. 16 15, 70 ἐπιθύμημα, auch Sam. so. לכול העמים [להאיר] 5 M. 4 19 haben aber 70 nicht, und übersetzen wörtlich, hingegen spätere Uebersetzer, sicher Sym. διακοσμέω schmücken mit dem Sinne dieser Tradition, um nicht sagen zu lassen, Gott habe die Himmelskörper anderen Völkern zur Verehrung zugewiesen; auch thalm. Stellen suchen durch Umdeutungen diesen Sinn zu beseitigen. אשר לא צויתי לאומות לעבדם, b. G., Sefer Th. u. Sofer. ohne לאומות. Die 70 ἃ οὐ προέταξέ σοι blieben ganz dem Text treu, nur dass sie wie צוין übersetzen, um von Moses auf Gott es zu beziehen, und so finden wir auch sonst keine Spur und wie das σοι der 70 gerade das לאומות ausschliesst, so auch wohl das צויתיו des Sam., indem es sich auf den Götzen dienenden Israeliten zurückbezieht. Dennoch bildete den Anstoss, dass man wie in den früheren Stellen glauben konnte, Gott habe den Israeliten zwar nicht befohlen, andern Göttern zu dienen, wohl aber Solches andern Völkern gestattet oder gar geboten, und daher der Zusatz, der merkwürdigerweise auch in Sifre z. St. II, 148 vorausgesetzt und gedeutet wird. Die Mech. schliesst dann: וכתבו לו ואת צעירת הרגלים 3 M. 11 6 und 5 M. 14 7 für הארנבת nämlich δασύποδα, während Aqu. λαγών. Die Thalmude wissen auch recht gut den Grund dieser Aenderung, die Mutter (babl.: die Frau) des Ptol. habe nämlich so geheissen, d. h. es war das Haus der Lagiden, das durch die Aufnahme des λαγῶς unter die unreinen Thiere verspottet scheinen konnte.

Wie gesagt, nimmt j. Meg. dies auf mit den besprochenen unwesentlichen Abweichungen, aber einleitend mit der Angabe, dass an 13 Stellen Aenderungen vorgenommen wurden, und so viel sind es auch, wenn הארנבת für eine gezählt wird; b. Meg. 9a giebt die Zahl der Stellen nicht an und fügt noch hinzu: ואתוטי für נערי 2 M. 24 5 und für אצילי das. 11 Sef. Th. 19 als 13 ohne ואתוטי und Sofer. 1 8 als 13 mit demselben, wo es aber mindestens 15 sind, Ber. r. hat zu einzelnen einschlägigen Stellen, Schem. r. c. 5 gar 18. Die Zahl ist erst später gemacht, gerade wie bei Thikkun Soferim.

Die Absicht der griechischen Uebersetzer giebt auch Propocius zu, z. B. Jes. 24 23: חמה לבנה seltsam לבנה und חמה genommen, richtig: ἄπερ οἱ συνεκάλυψαν, ὡς Ἑλλησιν ἐκδιδόντες τὴν γραφήν διὰ τὸ ἀπεμγαῖνον τῆς λέξεως Hieron. in Vorr. zu Quaest. in Gen. Judaei prudenti factum dicunt esse consilio: ne Ptol. minus Dei cultor, etiam apud Hebr. duplicem divinitatem deprehenderet.

Jedoch von den Uebersetzergrundsätzen, und zwar wie sie nicht nur von den 70 geübt und an ihnen gebilligt, sondern auch als allgemein feststehend betrachtet wurden, später, aber in Erinnerung möge doch gebracht werden, Thoss. j. Meg. Ende: כתוב הנכתב ליהוד מכנני אותו לרבים לרבים אין מכנני אותו ליהוד רי אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף הרי זה מגדף (letzterer Theil angef. Kidd. 49a), dann aber auch daneben die Stellen, welche entweder nicht einmal vorgelesen werden sollen oder doch nicht übersetzt Meg. 4, (3) Ende. Thoss. und Gem. dazu (Ursehr. S. 368).

III.

Der Samaritanische Pentateuch.

§ 11.

Wie die jüdisch-palästinische und nach ihr die babylonische Gelehrtenwelt von dem Vorhandensein einer alten griechischen Uebersetzung, von deren Aenderungen und Tendenzen unterrichtet war und, weit entfernt sie zu verwerfen, im Gegentheile von ihr mit grosser Achtung sprach (j. Meg. Anf. בדקי ומצאו (שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יוניח), so war ihnen auch die Existenz eines bei den Samaritanern vorhandenen, in Schrift wie in LAA. und in Sprachecharakter abweichenden Pentateuch bekannt, dessen Aenderungen und Auffassung sie zwar, wo sie auf Parteigegensätzen beruhten, entgegneten, ohne jedoch gegen sein sonstiges Verfahren eine Missbilligung auszusprechen. Im Allgemeinen hören wir Sanh. 21 b, dass bei den להריוטה die althebr. Schrift neben aramäischer Sprache sich erhalten habe, und wenn R. Chisda dies auf Kuthäer beschränkt, so ist doch wohl ursprünglich der Sinn weiter zu

fassen und auf das ganze ungelehrte Publikum zu beziehen. Auch der Ausspruch j. Meg. 1 9 **בורגוי אחד בירא להם ארמיר** dürfte auf den sam. Pentateuch mit seiner so vielfach mit der 70 übereinstimmenden LA. und dem aramäisch gefärbten Sprachcharakter zu beziehen sein. Allein diese abfälligen Urtheile gehören einer späteren Zeit an, eine frühere kannte ihre Strenge in der Gesetzesbeobachtung und erkannte sie an, wie Simon b. Gamaliel in Beziehung auf Mazzah ausspricht, Thoss. Pess. c. 2. j. Pess. 1 1. Kidd. 76 a, was dann auch auf Ma'asser angewendet wird Berach. 47 b, auf Zeugnenschaft, auf den Scheidebrief Gitt. 10 a, auf Schlachten Chull. 4 a, gegenüber der Ansicht Elieser's, **שאין בקיאין ברקרוקי מצוה** und ebenso entgegen späterer völliger Verwerfung. Daher ist auch ihre Behandlung der Bibel der älteren Zeit gewiss nicht fremd gewesen und dennoch nicht verpönt, indem man ihre Absichten im Allgemeinen nicht verwarf, sie wohl in vielen Fällen gar theilte. Nur was eigentliche Streitpunkte betraf, da bestritt man auch ihre Bibelbehandlung. Im Einzelnen erfahren wir von wenigen, eigentlich nur einer Bekämpfung einer sam. LA. Sifre II, 56 j. Sotah 7 3. b. 33 b, dass der Segen auf Gerisim gesprochen wurde, wie 5 M. 11 29 vorgeschrieben, 27 11. 12 wiederholt wird, war den Sam. natürlich ein vortrefflicher Stützpunkt, und um gar keinen Zweifel zu lassen, fügten sie 11 30 hinzu: **שכם** oder **מול שכם**, wie es ja auch unbestritten 1 M. 12 6 heisst: **מקום שכם עד אלון מורה**. Umgekehrt musste die Wahl dieses Ortes den Juden anstössig sein, eine ältere Richtung wollte die Identität in Abrede stellen, und Elieser, den wir als den Sam. sehr abhold schon kennen gelernt, sagt, es seien dies gar nicht Gerisim und Ebal der Samaritaner, wie ja die Ortsbestimmungen beweisen. Man kam nun zwar von diesem Widerspruche zurück, erkannte die Identität an, wenn man auch die Entfernung vom Jordan als mehr auf 60 Mil, wie Thoss. Sotah c. 8 angiebt, oder gar als 120 Mil nach j. a. a. O. schätzte, aber den Zusatz hielt man für ganz überflüssig, da eben die Stelle in 1 M. schon genügend dafür zeugt, wie Eleasar b. Josse (Urschr. 129 Anm.) sagt, eine **גורה שוה** bildet, die aber für die Samaritaner zum Beweise nicht ausreiche. Nun, solche **ש"ג** nehmen gewiss auch Sam. an, und auch wir sträuben uns nicht dagegen. Ebenso ist nochmals wegen einer

sprachlichen Auffassung eine Berichtigung der Sam. j. Jeham. 1 6 **הַרְמוֹצָה**, Verkennung des He locale s. Urschr. 234 f.

Die Stelle, nach welcher alsbald bei dem Eintritte in das Land auf dem Gerisim bei Sichem der Segen gesprochen werden soll, war allerdings den Samaritanern von hohem Werthe, denn dort hatten sie sich, nachdem ihr Verlangen, mit den Rückkehrenden zusammen in Jerusalem den Tempel zu errichten, schnöde abgewiesen worden war als der „Feinde Jehudah's und Benjamin's“, Esra 4 1 ff., im 4. Jahrhundert vor Chr. einen eignen Tempel gegründet und ihm die alte und einzige Berechtigung zuzuwenden, musste nun ihr Anliegen sein. Sie hatten offenbar die Thorah in ihrem Zusammenschlusse erst von den Juden angenommen, sie aber nach ihren Ansprüchen gestaltet. Neben dieser Stelle war es noch die andere 5 M. 27 2 ff., die von der Aufrichtung der Steine, Herstellung eines Altars in jener Gegend, der Verkündigung des Segens auf Gerisim, des Fluches auf Ebal handelte — was der späte Josua 8 30 ff. als vollzogen in entsprechender Weise kurz wiederholt. Nun fanden sie es nicht mit ihren Ansprüchen übereinstimmend, dass der Altar auf Ebal errichtet werde (5 M. 27 4 und Jos. 8 30), sie versetzten ihn nach Gerisim. Diese zwei Stellen nun des 5 M. waren ihnen von solcher Wichtigkeit, dass sie sie combinirt an den Schluss der beiden Dekaloge 2 M. 20 und 5 M. 5 nochmals anschlossen. So war nach ihnen von vorne herein ein bestimmter Ort zum Heiligthume geweiht, und wenn der Deuteronomiker, welcher allein von einem ausschliesslichen Orte der Wahl zum Heiligthume, Opferdienst, geweihten Mahlen spricht, denselben immer der Zukunft zur Entscheidung überlässt, ihn als Ort, den Gott erwählen wird, bezeichnet, so konnten auch dies die Sam. nicht zugeben, sie mussten ihn den **מְקוֹם אֲשֶׁר בָּחַר** nennen und also überall corrigiren, also 5 M. 12 5. 11. 14. 18. 21. 26. 14 23. 24. 15 20. 16 2. 6. 7. 11. 15. 16. 17 8. 18 6. 26 2. 31 11. Umsoweniger durften sie die Freigebung eines jeden Ortes zur Errichtung eines Altares selbst für die alte Zeit zugeben. Aenderten auch Andere schon das **כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר תּוֹכִיר** 2 M. 20 24 in **אוֹכִיר**, so war weder das **כָּל** noch das Fut. den Sam. mundgerecht, und sie machten daraus **בְּמָקוֹם אֲשֶׁר אוֹכֵרְתִי**. Es kann nicht die Rede sein von mehreren Heiligthümern **מְקַדְשֵׁיכֶם**, 3 M. 26 31 muss daher lauten: **מְקַדְשְׁכֶם**. So liessen sie sich

denn auch die Hervorhebung Sichem's, die für die alte Zeit bezeugt ist, nicht verwischen. Joseph erhält diese Stadt von Jakob als Vorzugantheil 1 M. 48 22 שכם אהר. Dass hier Sichem gemeint sei, geben noch die 70 zu mit ihrem *Σίχημα ἐξαιρέτων*, woher auch Evg. Joh. 4 5 *Συχάα* nahe dem Orte, den Jakob seinem Sohne Joseph gegeben, so noch Th. I in dem Theile seiner Uebersetzung, der alter Ueberrest ist (wo *בְּעִירָן רִי עֶלְחֹן לְגֹוֹה* wohl späterer Zusatz, wie es in j. Th. II heisst, wo es auf das Kleid des alten Adam bezogen wird), und bei Onkelos sich findet. Auch Ber. r. c. 97 Ende hat noch die richtige Auffassung, hingegen bereits Aqu. *ᾧμον ἕνα*, danach sucht Hieron. eine Doppelsinnigkeit im Ausdrucke: quia igitur Sychem lingua hebr. transfertur in humerum, pulcre allusit ad nomen dicens: et ego dabo tibi humerum unum, sodann auch Vulg., Syr., spätere thalm. Erklärungen Ber. r. a. a. O. und B. b. 123 a. Die Samaritaner halten an Sichem fest und lesen deshalb אהר; ob dies alte LA. und von den Juden corrigirt ist oder umgekehrt, mag dahingestellt bleiben; nöthig ist sie auch für die alte, von den Samaritanern beibehaltene, Auffassung nicht, aber ihre Textbehandlung von diesem Standpunkte aus geht auch aus diesem Beispiele hervor. Wenn es in unserem Texte 1 M. 33 18 heisst: *וַיְבִיא יַעֲקֹב שְׁלָם עִיר שְׁכָם*, so hegt man mit Recht grosse Bedenken gegen die Worte *שְׁלָם עִיר* und man hat im Grund die Vermuthung, dieselben seien ein alter Zusatz, indem es anstössig war, dass Jacob seine erste Niederlassung in Kanaan, im Sichem genommen, dort den ersten Besitz erkaufte, den ersten Altar errichtet. Man fügte daher die Worte ein, damit Salem (Jerusalem), damals im Besitze des Fürsten Schechem, dieser Ehre theilhaft werde. *שְׁלָם* als Stadt geben auch die 70, Vulg. und Syrer wieder. Nur der Sam. — der von dem Zusatze Nichts mehr wusste und ihn daher auch nicht zu beseitigen wagte — weicht ab und liest *שְׁלֹם*, also: in Frieden, und ihm folgt in der Erklärung, wenn auch nicht der LA., die spätere Zeit, Thargume und Aggadah; nur das späte Sefer ha-Jaschar, das manches Alte verarbeitet, und der klarblickende Samuel b. Meïr, ihm folgend Bechor Schor, kehren zu Salem zurück.

Diese Aenderungen sind absichtliche und willkürliche, daher abzuweisen, und dennoch geben sie uns zum Theile schon

Winke für berechnete kritische Operationen nach anderer Richtung hin. Wir erfahren nicht bloß eine Hervorhebung Sichem's, sondern auch die gegnerische Bemühung ihm seine Bedeutung zu schmälern. Man hat in 5 M. 11 30 allerdings den Text nicht angetastet, wollte aber doch die Identificirung der Orte mit den Sam. nicht zugeben, bis man später von dieser unberechtigten Polemik zurückgekommen. Man hat umgekehrt später in שמם 1 M. 48 22 mit Unrecht die Stadt nicht erkennen wollen und vielleicht dürfte אהר unrichtige Correctur für das vom Sam. beibehaltene אהה sein. — Man verlor ferner aber später das Bewusstsein über die Absicht, welche in 1 M. 33 18 waltete. Früher hatte man doch in שלם eine Stadt erkannt, wenn man auch nicht recht wusste, was man mit ihr beginnen sollte, aber dadurch veranlasst und da man doch sah, dass es sich hier bloß um die Stadt Sichem handelt, schlug man den Weg ein, den der Sam. mit Absicht verfolgte, in שלם nur ein Adjectiv zu erblicken, so dass er sogar dafür שלום setzt. Uns weist das auf die ältere polemische Absicht hin, die hier den Zusatz שלם עיר macht. Urschr. 75. — Wir erkennen ferner, wie wichtig es ihm ist, überall zu betonen, dass von vorne herein und für alle Zeiten eine und nur eine bestimmte Weihe- und Opferstätte unabänderlich festgestellt ist und zwar für ihn Gerisim. Seine Aenderungen zu diesem Zwecke, Gerisim für Ebal, בחר für יבחר an 19 Stellen zu setzen, sind willkürlich und auf unseren Text einflusslos, weniger schon, wenn er den Pl. in 3 M. 26 31 streicht, aber wohl sind in Prophetenstellen ähnliche Correcturen auch an unserem Texte versucht oder gar vollzogen worden. Besonders instructiv aber ist sein Verfahren 2 M. 20 24, wo sein אזכרתיו nur die Erweiterung der Emen-dation aus אזכיר ist.

2. Ein zweites Element, das, wie wir gehört, auch bereits der Thalmud kennt, ist seine mangelhafte Sprachkenntniss, das Eindringen aramäischer, zumal späthebräischer Formen in seinen Text, wodurch derselbe verwildert ist. Daraus werden wir freilich keine ursprünglichen LAA. gewinnen, wohl aber Belehrung für analoge Fälle in unserem Text. Er geht mit dem He locale allerdings sehr willkürlich um (s. oben), eine durchgreifende Consequenz finden wir auch in unserem Text nicht. Vor seinen aram. Formen, seinem צוי ישתהוי u. dgl. sind wir bewahrt,

ihm ist die Endung ינה schon unklar und er macht meist daraus ינה, noch mehr ינה, wo es ungewöhnlich steht, daher תחתה für תחתינה 1 M. 2 21, לברתן 21 29, קרבתן 41 21, תקרצנו 2 M. 1 10 für ינה, אתהן 35 26 für אתנה; Aramaismus! ist שנים (אחד) 2 M. 22 3. 6. 8. Ein kritisches Moment bietet schon seine schärfere Hervorhebung des Hifil bald wo wir es gar nicht haben, wo Piel sich erhalten, bald wo es auch uns die Punctatoren im Widerstreite mit dem Consonantentexte octroyirt haben. Er schreibt 1 M. 6 17, 9 15 לשחית, 9 11 gar להשחית, 19 29 בהשחית für בשחת und auch in unserem Texte sind zweifelhafte Formen, er liest 2 M. 13 21 להנחתם, was aber richtig לנחתם heissen muss. 5 M. 1 33: לתחנתכם für לַחַ, wo unser Text freilich nicht immer Kal und Hifil unterscheidet, aber das letztere wohl beabsichtigt, wenn man das unmittelbar folgende לראותכם ins Auge fasst, für das der Sam. wieder: לר' aber gleichfalls להר' damit ihr sehet, lauten muss. So sein ביני- für ביני- 1 M. 9 12. 13. 17 10. 11. 5 M. 5 5. und בינינו für בינינו 1 M. 26 28. 31 53. Durchgreifende Correctur des הוא in היא, seine Vorliebe für das Fem. bei שרה, das ihn sogar zum Zusatze des מלא 1 M. 27 27. 70: ἀγροῦ πλήρους, wo richtige LA. πλήρης zu sein scheint, veranlasst und bei uns seine Consequenz hat im שרה אחר für שרה 2 M. 22 4 hat. — Ihm sind die lebensvollen Ausdrücke nicht mehr mundgerecht und er wählt die nüchternen, scheinbar auch regelrechteren, und giebt uns damit die Belehrung, was auch bei uns späteren Ursprungs ist. So wählt er זכר ונקבה zwei Male 4 M. 7 2 für איש ואשתו bei Thieren; אחר אושה אל אחותה, איש אל אחיו für אחת אל אחת 2 M. 25 20. 26 3. 5. 6. 17. 37 9 und wir wissen auch diese Aenderung bei dem Ergänzter zu würdigen. Ihn hindert ראה 5 M. 1 8. 4 5, da die Anrede im Pl. ist und er ändert in ראו, und wir wissen danach auch diese Form, wo sie bei uns in ähnlichem Zusammenhang vorkommt, kritisch zu verwerthen. Ihm genügt nicht die alte Individualisirung der Hausthiere durch שור allein oder auch mit המור und שה, er verlangt ausdrücklich das כל בהמה so 2 M. 21 28. 29. 31. 32. 33. 35 36. 22 3. 23 4. 12. 4 M. 31 28. 5 M. 22 1. 4, was einen Rückschluss auf unseren Text 2 M. 22 9 bietet.

3. Noch weniger specifisch samaritanisch ist Gleichmachung

mit häufiger vorkommenden Constructionen, Beseitigung von Schwierigkeiten, Glättung des Satzes, wobei oft kleine Zusätze oder auch Auslassungen, worin meistens die alten Uebers vollkommen mit ihm übereinstimmen oder ähnliche Auskunft suchen. So הששי für השביעי 1 M. 2 2 (vgl. o.); שמים וארץ auch 70 für ארץ ושמים das. 4; והיה משניהם ἕσονται οἱ δύο für יהי ויהי das. 24; der Zusatz נלכה השדה 4 8; die Streichung אל ישמעאל 28 9, da dieser nach der Berechnung schon todt war. המצבה 31 49 ist zunächst Gleichmachung mit V. 45. 51. 52, aber wirklich ist המצפה, das allerdings durch יצף bestätigt wird, und damit auch der ganze V. verdächtig. Der Zusatz בריך האיש ההוא לאלהים (vgl. Ruth 2 20) 1 M. 43 28, den auch die 70 haben, verdankt man dem vorausgesetzten Gemüthsbedürfnisse Joseph's, ihres Stammvaters. Den erklärenden Zusatz לעברים 2 M. 1 22 haben alle Uebers. bis auf Onk. herab. Der erklärende Zusatz das. 12 40 ist oben S. 51 besprochen. — Wenn er das Stück 2 M. 30 1—10 über den goldenen Räucheraltar versetzt und nach 26 35 hinaufrückt, so fühlt er die Schwierigkeit, wie dessen Erwähnung an ungeeignetem Orte nachhinkt, und giebt einen kritischen Fingerzeig; ebenso wo er die Anfertigung der Urim und Thummim, die bei uns als vorhanden vorausgesetzt werden, anschiebt 28 30. 39 21. — Eine Gleichmachung ist zunächst der Zusatz הצי שבט המנשה 4 M. 32 1, 2. 6. 25. 29. 31 mit 33, wo es auch bei uns steht, wie auch 34 13 ff., und die merkwürdigen Stellen über das Erbe der Töchter Zelofchad's 27 1 ff. 36 1 ff., vgl. auch 5 M. 4 43 die Zufluchtsstädte. Aber die Verschiedenheit der Besitznahme von Seiten der Rubeniten und Gaditen und der Menassiten ergibt sich schon aus 4 M. 32 34 ff. vgl. 5 M. 3 13 ff. und der Sam. d. h. die alte Recension, die in ihm sich erhalten hat, verwischt den Widerspruch noch mehr, als es bereits eine frühere Redaktion gethan. Umwandlung der ersten P. in die dritte mit ה und umgekehrt, so נשבעתי 5 M. 18. ונתן ה' 11 14. 15. δώσει.

Eine ganz besondere Classe solcher Gleichmachungen sind die einer Stelle mit einer andern, woraus denn auch massenhafte Zusätze. Um Israel's Gebiet umfassend anzugeben, wird auch das Kanaan's geändert, so dass 1 M. 10 19 gesetzt wurde: מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת ועד הים האחרון, gerade wie er auch 5 M. 34 1—3 ändert gemäss 1 M. 15 18. vgl.

2 M. 23 31. So folgt ein Zusatz 1 M. 30 36 aus 31 10—13 (Engel im Traume zu Jakob über seinen Antheil an Laban's Heerde); 42 16 aus 44 22 (Benjamin könne den Vater nicht verlassen); 2 M. 6 9 aus 14 12 (הרל [נא] ממנו) weil dort זה (הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר) 7 18 (Wiederholung der vorausgegangenen Verse als Anrede an Pharao) ebenso V. 29. 8 1. 19. 9 5. 19. umgekehrt 10 2 Rede Gottes aus der folgenden Anrede an Pharao, ebenso 11 3 aus der folgenden Rede Moses', 17 25 umgewandelt nach 5 M. 5 21; 32 10 nach 9 20 (Ausfall gegen Aaron, dessen sich die früheren Bücher enthalten). 4 M. 10 10 nach 5 M. 1 8 ff.; 12 16 nach 5 M. 1 20 ff.; 13 33 nach 5 M. 1 27 ff. 14 40 nach 5 M. 1 42; 14 45 nach 5 M. 1 44; 20 13 nach 5 M. 3 24 ff.; 21 11 nach 5 M. 2 9; 21 12 nach 5 M. 2 18. V. 26 nach das. 24. V. 22 nach das. V. 27 ff. V. 23 nach das. V. 31. 27 28 nach 5 M. 3 21, weil hier vorausgehend: ואת יהשוע ואת ציורי; 31 20 aus dem Folg., 5 M. 2 7 nach 4 M. 21 17 f. (wo allerdings die ganz andre Darstellung des Verhältnisses zu Edom verwischt ist) und ähnliche Stellen. Wenn unser Text an diesen Stellen sich von solcher Gleichmacherei frei gehalten, sollte Aehnliches nicht doch bei andern eingedrungen sein?

Eine sehr eingreifende Aenderung, welche 70 wieder in anderer Weise vornehmen, findet sich in den Zahlen für die Jahre der Sethiten und der Semiten in 1 M. 5 und 11, welche zu sehr 'gewichtigen kritischen Bedenken Veranlassung giebt (j. Ztschr. I, 94—121. 174—185).

4. Von besonders weitgreifendem Einflusse, der bei Sam., den Uebersetzern und auch unserem Text in den mannigfachsten Variationen sich geltend macht, ist die Rücksicht, die Ehrerbietung gegen Gott nicht zu verletzen. Das ארץ המריה ist wohl nichts Anderes als zusammengezogenes מראה יה, der Ort heisst eben ה' יראה V. 14 (nicht יראה), und so nach 70: בה' יראה, allein wie dies in unserem Texte von den Punctatoren verwischt ist, so beim Sam. der Name des Landes המוראה, so dass Gott ganz beiseitigt ist. Diese Verschluckung des יה wie die Entfernung ihn umgebender ungeeigneter Ausdrücke ist auch in unserem Texte vielfach vorgenommen und geht der Sam. gleich den Uebers. nur noch weiter. 2 M. 15 2 ist offenbar עוי ומרתי יה zu lesen, allein die Punctatoren haben daran Anstoss gefunden, Gott des Menschen Macht und Saitenspiel zu nennen, und sie machen, wie

Raschi richtig erkennt, עי וזמרתו zu stat. estr. von יה abhängig, wobei freilich der Satz dann in der Luft schwebt; der Sam. geht noch weiter und macht וזמרתיה zu einem Worte. 17 16 heisst es offenbar nach V. 15 (ה' נסי) נס יה, diese sinnliche Bezeichnung Gottes hatte man geändert in כס יה, noch weiter der Sam. (ähnlich 70) der כסס ohne יה liest. In gleicher Weise wird auch sonst das Gott sehen in unserem Texte von den Uebers. und dem Sam. verwischt. Es ist schon mehrfach davon die Rede gewesen, wie ראה את פני ה' überall, wo möglich, durch die Punctuation in Nifalformen umgewandelt wird, also auch לראות פני ה' 2 M. 34 24, 5 M. 31 11 in לך, der Sam., um jede andre Deutung zu beseitigen, in להר'. Bei einer in demselben Zusammenhange vorkommenden Variante spielen dieselben Rücksichten, nur dass die Entscheidung über die ursprüngliche LA. schwierig ist. 2 M. 23 17 heisst יראה כל זכורך אל פני ה' und fast ebenso 24 23, dafür an beiden Stellen der Sam. את פני הארון. Dass in der ersten Stelle bei uns tendentiöse Correctur für את ist, ist nicht zu bezweifeln, denn יראה אל gäbe gar keinen Sinn, und der Sam., der auch das erste Mal את beibehält, ist im Rechte, aber wie verhält es sich mit הארון und הארון? Es wäre möglich, dass der Sam. die Aenderung vornimmt, um jede Möglichkeit eines Gottsehens auszuschliessen, aber doch ist kaum anzunehmen, dass er eine zu seiner Zeit so ganz fremdartige Anschauung hineingebracht haben sollte: vor der Lade erscheinen oder sie sehen, umsomehr als die Nichtpriester an die im innersten, nur vom Hhpr. am Versöhnungstage betretbaren, Heiligthume befindliche Lade gar nicht heranzutreten vermochten. Andererseits ist der Ausdruck הארון mit ה' wohl bei Jes. üblich, kommt aber im Pentateuch nirgends sonst als an diesen beiden Stellen vor. Es kann daher, wenn wir die göttliche Verehrung, welche eben der ארון im alten Israel genoss, wie sie aus unzähligen Stellen hervorgeht, wie auch die eigenthümliche Zusammenstellung, Jos. 3 11. 13 ארון ארון כל הארץ (ה' הברית) zeigt, bedenken, so kann הארון die urspr. LA. sein, die der Sam. erhalten und הארון spätere Correctur. Eine solche hat er offenbar bewahrt, wenn er 5 M. 4 34 מראים für מר' 26 8 und 34 12 מר' für מרא festgehalten, wie es fast sämmtliche alte Uebersetzer thun bis auf die Thargume herab, die הוון haben. — In dieselbe Kategorie gehört

der Gebrauch von **ל' נועד** bei Gott, was vielfach bald bei den Uebersetzern, bald selbst in unserem Texte zu **נודע** geworden ist. Wenn es nun bei Moses geduldet wurde, so ziemte es doch nicht gut zu sagen, dass Gott mit Israel sich zusammen finde; für **אועד לכם** 2 M. 29 42. 4 M. 17 19 setzt daher Sam. (und 70 neben *γνωσθήσομαι* V. 42) **לך**, für **ונועדתי** Sam. **ונדרשתי** (70 *τάξομαι* nicht *συντ*) und selbst **ונקדשו בכבדי**, das der Sam. belässt, weil er den früheren Anstoss beseitigt, wird dann wieder in unserem Text emendirt zu dem sinnlosen **ונקדש** und dem nicht besseren der 70: *ἀγιασθήσομαι*. So auch dass ein Mensch mit Gott ist, hindert ihn, also für **יהי שם עם ה'** 2 M. 34 28 setzt er **לפני** (70 *ἐναντίον*); für die Israeliten insgesamt, selbst mit ihnen reden, wofür „zu“, also **אליכם** für **עמכם** 5 M. 9 10 (70 *πρός*), wie auch bei uns 10 4, wo seltsamer Weise der Sam. wieder das Gegentheil **עמכם** liest. Zu der Entfernung des Sinnlichen von Gott gehört offenbar auch seine Umwandlung des **יה** 5 M. 29 19 in **יהוה**, auch **איש מלחמה** 2 M. 15 2 ist ihm nicht Gottes würdig, es wird daraus **במלחמה**. Selbst in **כי לא אצדיק רשע** 2 M. 23 7, war die Supposition, als könnte Gott einem Bösewicht Recht geben, wobei ihm Jes. 5 23 vorschwebt, störend, und dafür der der Sam. **הצדיק** (70 *ὁ δίκαιώσεως τὸν ἀσεβῆ ἔνεαεν δώρω*, Halachah und Thargume in verschiedenartigsten Deutungen).

5. Hieran schliesst sich nun auch die Rücksicht auf hervorragende Personen des Alterthums, gegen die die Härten verwischt werden sollten, wie solche Stellen als **ואין נקראין ואין מהרגמין** bezeichnet werden, wie auch die thalm. Deutungen in Betreff Ruben's, David's u. dgl. — Hierher gehört, wenn die harten Worte gegen Simon und Levi, wo zumal die Ehrerbietung gegen den Letzteren eine solche Behandlung nicht duldeten, im Segen Jakob's gemildert werden. Wir haben schon erfahren (S. 52), dass man zu mildern versucht, indem man V. 6 **שיר** las, aber wir erfahren noch von einer anderen derartigen Aenderung. Mech. zu 2 M. 17 9 Friedm. 54a, j. Ab. sar. 2 7, Joma 52ab Ber. r. c. 80: fünf Verse: **שאין להם הכרע** d. h. wo von einem Worte nicht entschieden ist, ob es zum vorangehenden oder zum folgenden Satze gehört, darunter **ארור** hier. V. 7, das auch zum vorangehenden Verse gehören kann, also **שור ארור** — eine Erklärung, der sich noch Aaron Sergado, ein Zeitgenosse und Nebenbuhler Saadia's (bei

A. Esra) zuneigt. — Der Text des Sam. und der 70 in ihrer Weise, geht noch weiter, also V. 5 בְּלֹו הָמָם מִכְרַתְהֵם (70 συναίλεισαν) V. 6 אֶל יַחַד כְּבוֹדִי (70 gar μὴ ἐρίσαι — selbst der Ἐβραῖος: χρονίση, also חָחַר, zögern — τὰ ἡπατὰ μου: כְּבוֹרִי für חָחַר; übrigens die einzige Stelle, in der כְּבוֹר Fem. gebraucht, was schon Raschi auffiel. V. 7 אֲרֹר für אָרַר, וְעַבְרַתְם für וְהִכְרַתְם, wo ihn 70 verlassen. Hingegen dürfen wir annehmen, dass er uns wieder andere Stellen aufbewahrt, die bei uns wegen des Wohlanstandes gegen alte Autoritäten geändert werden, so das besprochene חָחַר גְּרִים beim Sam., so in der Anrede Jakob's an Rebekka וְהִבְאֵת עָלַי קָלְלָהּ wofür bei uns דָּהִי. Ebenso natürlich ist, und das ist specifisch samaritanisch, wenn er empfindlich ist gegen besondere Gunst, welche Juda und Benjamin erwiesen wird. Bei dem Segen, welchen Jakob und Moses dem Juda zu Theil werden lassen, kann er sich um so mehr beruhigen, als Joseph sehr im Vordergrunde steht, er begnügt sich mit schmähenden Deutungen, ohne sich am Texte zu vergreifen, aber unerträglich ist ihm, wenn Benjamin 5 M. 33 12 יָדִיד ה' genannt wird, das muss sich gefallen lassen, in יָד יָד zerschnitten zu werden. — Ganz besonders lag ihm die Ehre Moses' am Herzen, er sträubt sich dagegen, dass ihm etwa Vernachlässigung göttlicher Gebote vorgeworfen werde, wie dass er sich vor Menschen gedemüthigt. Nach 2 M. 4 25 ff. scheint es, dass Moses die Beschneidung seines Sohnes verabsäumt habe, die sam. Erklärer deuten dies auf die seltsamste Weise um und der Text erlaubt sich eine kleine Aenderung V. 26 מִמֶּנּוּ in מִמֶּנָּה, die mit dieser ganz abweichenden Auffassung im Zusammenhang steht, nämlich dass M. von dem ehelichen Umgange mit seinem Weibe abgelaßen, sich zurückgezogen habe. 18 7 hat es den Anschein, als habe sich Mose vor seinem Schwiegervater Jethro gebückt, der Sam. sucht eine solche Deutung unmöglich zu machen, indem er dem וַיִּשְׁחָה anfügt לְמִשְׁחָה. (Vgl. Mech. z. St.)

Ebenso wahr er die Ehre Israel's. Dass sie עַם הָאָרֶץ genannt werden sollen und sei es selbst im Munde Pharao's 2 M. 5 5. war ihm wie den 70, d. h. der damaligen Zeit, die darin eine beschimpfende Bezeichnung sah, widerwärtig. Sam. macht daraus מַעַם, 70 lassen הָאָרֶץ unübersetzt. Dass die Israeliten in der Wüste den Böcken geopfert, 3 M. 17 7: er

schreibt das Wort, das er sonst immer plene hat, hier defect d. h. er liest לשָׁרִים, wie es auch der Aramäer übersetzt, und wie eine solche Correctur auch bei uns 2 Kön. 23 8 gemacht worden vgl. 2 Chr. 11 15 ולְשָׁעִירִים Wav ist dahin zielende Correctur wie Athnach. j. Z. IX, 31. Auch hier mag übrigens von ihm eine ächte LA. aufbewahrt sein, die unser Text aus solcher Rücksicht ändert. גִּישׁוֹ מִמְצָרִים s. oben, liest Sam. und 70 ἑξέβαλον αὐτούς . . . auch Syr., aber schon mildernd und das scheint eben auch die Umwandlung in's Pass. in unserem Text zu bezwecken, wofür es an sonstigen Analogien nicht fehlt.

6. Auch die Schen vor unanständigen Ausdrücken ist uns schon bekannt und auch hier geht der Sam. denselben Weg nur noch weiter. Die Keri's wie ישכבנה nimmt er einfach in den Text auf, aber sein Schamgefühl ist noch empfindlicher; ihn hindert, dass die Urenkel Joseph's auf seinen Knien geboren sein sollen 1 M. 50 23, er lässt sie in seinen Tagen geboren werden; er findet es unpassend, mit nackter Obscönität zu sagen, ein Weib greife im Streite mit einem Manne nach dessen Schamtheilen 5 M. 25 11 und er setzt dafür verhüllend בבשרו.

7. Von hervorragender Bedeutung sind Aenderungen in Beziehung auf Gesetzesübung, halachische. Hier sind manche wohl als samaritanisch zu bezeichnen, aber nur in dem Sinne, dass sie antipharisäisch sind, also die alte Richtung, wie sie auch von den Sadd. vertreten wurde, bei den Karäern sich fortsetzte, von dem sam. Texte bewahrt, zum Theile entschiedener ausgedrückt wurde. Allgemeiner Art ist, wenn er in dem zweiten Berichte über die Sündfluth 1 M. 7 2. 3, wo im Gegensatze zu dem ersten 6 20 die von von Thieren und Vögeln je zwei, d. h. ein Paar in die Arche bringen lässt, von den reinen Thieren sieben Paare, von den unreinen blos ein Paar, hingegen von den Vögeln schlechtweg sieben Paare bringen lässt, einfügt הטהר, übereinstimmend mit 70 und Syr., während unser Text das Wort zurücklässt, aber auch die Deutung so gefasst wird (DMGZ. XX, 546 f.). Ebenso ist es, wenn er 2 M. 20 24 את צאנך ואת בקרך liest st. את צאנך ומבקרך, weil ja — allerdings im Gegensatze zur Anschauung des in den ersten Büchern vertretenen Alterthums — nicht alles Fleisch auf dem Altar largebracht werden muss; in der Ansicht stimmen Alle mit

ihm überein und Th. j. I übersetzt ausdrücklich so. Dasselbe Motiv leitet ihn wie die 70 d. h. die damalige Textesrecension, wenn die 3 M. 17 1 hinzufügen: וישחטו בהויץ, ein Ausdruck, der den späten Sprachearakter aufweist; in der Ansicht sind wieder Alle einig, und es könnte wohl sein, dass auch die Worte להקריב קרבן לה' לפני משכן ה' die unser Text beibehält, ein Zusatz sind. Auch die Aenderung כל מלאכה עבודה für מלאכה 5 M. 6 s ist eine mit dem ganzen hal. Judenthum ihrem Inhalte nach übereinstimmende, die die 70 mit andern Worten ausdrücken und die unsern Text zur Weglassung des urspr. כֹּל veranlasst zu haben scheint (j. Z. III, 178).

Aber andre Aenderungen sind, wie gesagt, antipharisäisch. Der Art ist, wenn er durch den Zusatz 1 M. 17 14 ביום השמיני den auch die 70 wiedergeben, darauf dringt, dass die Beschneidung aus keiner Veranlassung einen Aufschub erleiden darf (DMG. XX, 529; oben Bd. III). Ganz eigenthümlich ist der Zusatz 2 M. 23 19: כי עשה זאת טובה שבה ועברה הוא לאלהי יעקב, in Exemplaren der 70 ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν μῦθος καὶ παράβασις ἐστὶν τοῦ Ἰακώβ, richtiger zu 5 M. 14 20: ὅς γὰρ ποιεῖ τοῦτο ὡσεὶ ἀσπίλακα θύσει ὅτι μίασμα ἐστὶ τῷ θεῷ Ἰακώβ, also: denn wer dies thut, ist, wie wenn er ein Gefundenes (ein in der gestorbenen oder geschlachteten Mutter befindliches Kind) schlachtete und es ist eine Sünde dem Gotte Jakob's. Es ist hier offenbar vorausgesetzt, dass in dem Verbote die Rede ist von einem גדי בחלב אמן, einem saugenden Jungen, das ebenso verboten ist, wie nach den Sam. und Sadd. (und Kar.) das בן פקועה oder שליל. Der Zusatz giebt sich durch עברה, שבה als Einschleissel kund, aber die Auffassung ist wohl die richtige, DMG. XX, 550 ff. In vollem Rechte ist er, wenn er 2 M. 29 22 את האלהי für 3 M. 8 25 dasselbe für ואת liest, indem er den Fettschwanz als Fetttheil betrachtet, der eben deshalb auf den Altar gebracht wird, während die Pharis., mit ihnen alle Uebersetzer, ja sogar die sam., die ihre ursprüngliche Satzung vergessen haben, die אלהי zwar für einen Altartheil, aber nicht für einen Fetttheil erklären, eine Differenz, die ihre Consequenzen hat und zu heftigem Streite zwischen Rabbaniten und Karaiten geführt hat, indem letztere die alte sam. und sadd. Ansicht festgehalten haben (DMG. das. 547.) — Die richtige Lesart bewahrt er uns auch, 2 M. 34 19 וכל מקנה הזביר פטר שור ושה für unse

Monstrum תִּזְכֹּר. Es heisst eben: als Opfer verbrennen, ein Ausdruck, den man später ebenso wie הִבְעִיר scheute (j. Ztschr. VII, 167).

8. Bei andern Varianten ist die Entscheidung schwierig, aber sicher seine LA. eine alte, so אֵיל für אֵל פְּנֵי הַצֵּאן für אֵל 1 M. 30 40, wie auch 70, Th. j. I, Syr. wiedergeben (Urschr. 244); העביר לערים für העביר לעבדים 47 21 wie 70; 2 M. 12 17; המצוה für המצוה, ebenso 70, und noch sonst eine grosse Anzahl von Correcturen, die wohl überwiegend von unserem Text mit Recht beseitigt sind, aber jedenfalls eine alte, nicht blossam. Recension darbieten.

Also der sam. Text ist ein höchst wichtiges historisches Document, das abgesehen von einzelnen Samaritanismen in Betreff Sichem's — wo es auch nicht immer im Unrecht ist — und den Aramaismen, eine alte Recension repräsentirt, wie sie zu jener Zeit allgemeine Verbreitung hat, daher auch in den Uebersetzungen, namentlich der 70, zuweilen sogar auch in alten thalmudischen Schriften erscheint. Sie enthüllt uns die Motive, welche zu Correcturen geführt haben, die auch in unserm Texte theilweise noch massgebend sind und uns daher die Handhabe bieten, den ursprünglichen Text zu erkennen und herzustellen, ja er bietet uns zuweilen gar wirklich noch das Richtige an höchst bedeutsamen Stellen, wo unser Text Aenderungen aufgenommen hat.

Dritter Abschnitt.*)

U e b e r s e t z u n g e n .

§ 12.

Die Aufgabe der Einleitung ist es nicht, eine Geschichte der vorhandenen Uebersetzungen und Erklärungen zu geben; nicht, zu wissen, wie die Früheren die biblischen Schriften verstanden, aufgefasst haben, sondern, wie der Text beschaffen gewesen, der ihnen vorgelegen. Demnach fallen für uns nicht bloß alle Erklärer, die überhaupt erst in späterer Zeit erstanden sind, sondern auch die Uebersetzungen, welche nach der Zeit, da der Text feststand, angefertigt worden, ebenso die Tochterübersetzungen, die nur mittelbaren Werth haben, völlig weg. Wir werden also höchstens bis Saadiah einschliesslich, der noch nach anderen Seiten hin instructiv ist, heruntergehen. Also weder die persische Uebersetzung des Jakob Tawus (16. Jahrh.) noch die Itala, als alte lateinische Tochterübersetzung der 70, kann unsere Aufmerksamkeit fesseln.

Die Aufgabe nun wäre eine leichte und fruchtbare, wenn wir über das Können und Wollen der alten Uebersetzer im Klaren wären, d. h. wenn wir wüssten, ob sie ausreichend ausgerüstet waren zum Verständniss und zur treuen Wiedergabe und dann, ob sie denn auch eine solche treue Wiedergabe beabsichtigten. Nun dürfen wir allerdings bei Juden in Palästina, die gute Traditionen hatten, wo das Studium der Schriften weitverbreitet war, unter denen eine verwandte Sprache herrschte — obgleich diese zuweilen wieder leicht irreleitete — genügende Kenntniss voraussetzen; aber abgesehen von Hapaxlegomena

oder überhaupt schwierigen Wörtern und Stellen, ist die volle grammatische Kenntniss dennoch nicht vorauszusetzen, und irrige Verwechslung von Formen und falsche Ableitungen sind vorgekommen, so dass desshalb eine Verschiedenheit des Textes nicht angenommen werden darf. Noch bedenklicher ist es bei den Uebersetzungen fremdländischer Juden, bei denen die Kenntniss mangelhafter und die Sprache eine sehr abweichende war; hier waren Irrthümer unvermeidlich. Dennoch müssen Uebersetzungen, die sich erhalten haben, zumal wenn sie sich wirklich hohen Ansehens erfreuten, keine Arbeit von Unwissenden gewesen sein; die Verbindung mit Palästina war allezeit sehr enge und so darf das Verwerfungsurtheil wegen angeblicher Unkenntniss nicht zu rasch gesprochen werden. — Von grösserer Bedeutung ist die zweite Frage, ob sie denn treu übersetzen wollten, eine möglichst wörtliche Wiedergabe anstrebten? Man ging, geht zum Theile noch von der Ansicht aus, die einfachen Uebersetzungen seien die ursprünglichen und erst allmählig seien Zusätze eingedrungen. Es verhält sich aber gerade umgekehrt. Man übersetzt Anfangs nicht blos um die Sprache zu vertauschen, sondern auch, um den Sinn zugänglicher zu machen, und erlaubt sich daher sehr grosse Freiheiten; erst später, wenn verschiedene Auffassungen herrschend werden, sucht man zum Buchstaben zurückzukehren. Ein Bewusstsein über die von der des Erklärers verschiedene Aufgabe des Uebersetzers erstet erst nach und nach; in der ersten Zeit fallen beide Aufgaben zusammen, was auf anderem Gebiet richtig bemerkt worden ist (j. Ztschr. IX, 77. X, 86) und von den Uebersetzungen der hebräischen Bibel umsomehr gilt. Denn diese waren von vornherein mündliche Auslegungen, die allerdings in der Landessprache gegeben wurden, aber sich durchaus nicht mit der nackten Uebersetzung begnügten. Für Palästina wäre diese doch auch ziemlich überflüssig gewesen, da das Verständniss des Originals doch nicht ganz abhanden gekommen war. Wenn es in Neh. 13 24 heisst: **ובניהם חצי מדבר אשורית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם**, so gilt dies doch nur von der ersten Zeit, in welcher die Ueberzahl ausländischer Frauen deren Kinder zum Gebrauche einer fremden Sprache, zur Unfähigkeit führte hebräisch sich auszudrücken, während diesem Missstande dann ernst gesteuert wurde. In der That ist, so oft auch in späten Büchern vom

Vorlesen der Schrift die Rede ist, niemals von einem Uebersetzen derselben die Rede, sondern von einem הבין, verständlich machen, deuten, wie ואין מבין Dan. 8 27. So in der Hauptstelle Neh. 8 8: ויקראו בספר בתורה אלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא und daher vielfach von הלויים המבינים את העם, Esra 8 16; Neh. 8 7, 9; 1 Chr. 15 22; 2 Chr. 35 3. Für das blossе Uebersetzen hat man eigentlich gar kein Wort, denn das dafür dann constant gewordene תרגם heisst ursprünglich und auch noch später (thalm.): erklären; so Esra 4 7: כתוב ארמיה ומתרגם כתוב ארמיה. ארמיה ist (von רגם) entsteinigen, gerade wie syr. כקיל geglättet, in eleganter Sprache bedeutet. Und wenn das zunächst von Palästina gilt, so findet es auch seine Anwendung auf die ausländischen, jedenfalls in dem Sinne, dass man die Uebersetzung frei gestaltete. Was wir aber hierdurch an Hilfsmitteln für die Erkenntniss des ihnen vorgelegenen etwa abweichenden Textes einbüssen, das gewinnen wir wieder durch Einsicht in die Triebfedern, welche sie bei den Abweichungen geleitet haben, indem diese auch ihres Einflusses auf die Gestaltung unseres Textes nicht entbehrten.

Ueberblicken wir das ganze Gebiet der Uebersetzungen, so haben wir ein fünf- oder sechssprachiges vor uns: 1) die griechischen; 2) eine lateinische des Hieronymus, wie sie dann in die Vulgata übergegangen; 3) die syrische, die Peschito; 4) die s. g. chaldäischen, die Thargumen; 5) die arabische des Saadias, und denen schliessen sich 6) die durch die Samaritaner an, also die aramäische und die arabische des Abu-Said. Sie sind sämmtlich das Werk von Juden, höchstens von Judenchristen oder auch in einzelnen Büchern später interpolirt oder gar umgearbeitet von Christen.

§ 13. Die griechische Uebersetzung der LXX.

Mit der alexandrinischen Uebersetzung beginnen wir, weil sie sicherlich die erste schriftlich fixirte und ihr hohes Alter verbürgt ist. Dieses, wie das Ansehen, welches sie genossen, ist verbürgt. Der Brief des Aristäas, Historia LXXII interpretum ist zwar unecht, aber schon Josephus (Ant. XII, 2 2—11) nimmt die Geschichte auf; Philo ebenso, de vita Mosis Lib. II p. 659. Mang. Ebenso b. Megilla 9a. Das ist sagenhaft, aber es zeugt von der hohen Bedeutung, welche

die alte Zeit der Uebersetzung beilegte. Wenn das spätere Sefer Thorah 1 8 sagt: והיה היום קשה להן לישראל כיום שנעשה , בו העגל מפני שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה , so ist das vom Standpunkte einer späteren Zeit aus berichtet; ganz werthlos ist, was das noch spätere Soferim I. 7. 8 sagt, indem es diese verschiedenen Auffassungen vermittelnd ausgleichen will, zuerst durch 5 Sekenim ungenügend übersetzen lässt, dann besser durch 72. Auch dass sie für Ptolemäus Philadelphus gemacht worden, ist sagenhaft; sie ging zunächst aus dem Bedürfnisse der Juden selbst hervor, dann aber auch als Abwehr gegen Verspottungen der Griechen, ja auch mit einer gewissen Absicht, die Griechen zu ihrer Religion herüberzuziehen, eine Absicht, welche die alexandrinische Literatur sehr stark verräth, besonders die untergeschobenen Schriften der Sibylle — die später mit vielen Zusätzen versehen worden — und die Schrift des Phokylides (ed. Bernays). Das hohe Ansehen bekundet sich namentlich darin, dass man auch in Palästina die Abänderungen derselben aufbewahrte; s. oben.

Wenn wir uns in die Zeit versetzen, so ist die Uebersetzung für die dortigen Juden angefertigt, und zwar zum Gebrauch in dem Tempel, der im Bezirke Heliopolis errichtet worden war. Wenn die Tradition dies verwischt, so ist dies theils Verherrlichung, theils Absicht der Nichtaegypter, diesen Tempel zu ignoriren. Dieser Tempel, durch einen Onias errichtet, ist offenbar sehr alt, entsprach dem Bedürfnisse und sollte den Zusammenhang mit Jerusalem nicht aufheben. Der dortige Tempel war sicher uralte, wohl in der ersten Zeit ptolemäischer Herrschaft entstanden, ward hochgeehrt und wir werden uns nicht wundern, wenn in Jes. 19 eine Stelle über ihn, von V. 18 an, eingerückt ist mit עיר ההרם , wofür gar die 70: עיר הצדק Ἰσίδεια. Selbst Jos. und Gemaren, die ihn tiefer herunterrücken und ihm seine würdige Bedeutung schmälern, verkennen die Beziehung dieser Verse auf den Oniastempel nicht. Jos. lässt Onias vor Antiochus Epiphanes fliehen, noch vor Eintritt des Maccabäerkampfes B. j. I, 1 1. VII, 10 2. 3. Ant. XII, 9 7. XIII, 3 1 ff.; vgl. XX c. 10; er will ihn nicht anerkennen und tadelt ihn doch nicht. J. Joma 6 3, b. Menach. 109b lassen durch einen Streit der beiden Brüder, Söhne Simon's des Gerechten, das Werk erstehen, und wenn sie auch manche

Leichtfertigkeit dabei behaupten, erkennen sie doch an: **בונתו לשם שמים**. Aber noch mehr: es wird ihm sogar Tempel-eigenschaft zuerkannt, M. Menach. 13 10. Thoss. und Gem. daselbst (109b) suchen das zwar zu beschränken, aber es bleibt die Anerkennung, ja das geht so weit, dass es Meg. 10a heisst: **ר' א' ר' יצחק שמעתי שמקריבין בבית חנינן בומן הוה** wie denn als Anrede an Chanania Neffen Josua's j. Ned. 6 8, Sanh. 1 2 die Warnung ergeht: **צא לך למדבר האטר והתי שוחט ונחונין זורק** — verwischt bei b. Berach. 63ab. — Dort nun ward sicher griechisch vorgelesen, und es ist da leicht, dass ohne genügende Controlle des Originals sich mehrfach Umgestaltungen und Fehler eingeschlichen haben (s. Urschr. 77).

Noch schlimmer wurde es, als diese griech. Uebersetzung die kirchlich-kanonische wurde. Es herrschte grosse Willkür in den Abschriften, zumal als im 2. und 3. Jahrhundert neue griechische Uebersetzungen angefertigt wurden. Die Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts klagen über grosse Verwirrung in den Abschriften und Origenes (Ende des 3. Jahrh.) entschloss sich zur Ausgabe der Hexapla, die auf sehr schwankenden kritischen Grundsätzen beruht, aber dennoch ein Werk von ausserordentlichem Werthe ist, sich aber leider nur in Bruchstücken erhalten hat. Wenn wir hier auch die fünf übrigen Spalten übergehen, so ist auch die Ausgabe der 70 mit ihren Asterisken **⌘**, wo Zusätze aus den drei andern Uebersetzern darin befindlich sind und Obelen **-**, die zu streichende, weil im hebr. Texte nicht befindliche Sätze als verdächtig bezeichnet, sehr wichtig. Die Ueberreste der Hexapla durch Montfaucon Paris 1714, neuerdings durch Field II 1867—70 Oxford, von I, 1 Lief. Pent. 1871, fehlen noch historische Bücher, die den grossen Werth hat, dass sie nicht blos aus später untersuchten Codices hinzufügt, sondern auch aus der syr. Uebersetzung der Hexapla. Diese ist zu Jerem. und Ezech. erschienen von Norberg, London 1787; zu Daniel von Bugatus, Mailand 1788; zu Psalmen von demselben, das. 1820; zu 2 Kön., Jes., 12 Proph., Spr., Hiob, HL., Kohel. durch Middeldorpf, Berlin 1835; Ruth und Richter — wo eben die Bemerkungen der andern Uebersetzer fehlen — von Rördamm Kopenhag. 1861; Bruchstücke in Ceriani monum. sacra et prof. Mail. 1861—6.

Es bleiben nun die Handschriften. Die Sichtung derselben erschwert noch das Geschäft. Die vorzüglichsten sind offenbar:

1. Vaticanus, zuerst herausgegeben Rom 1587 (daraus auch Lond. Polyglotte).
2. Alexandrinus, Oxford 1707.
3. Aldinus, Vened. 1518.
4. Die älteste, aber die am willkürlichsten behandelte, die Complutensische. 1514—1517 (daraus Antwerpner Polygl. regia mit Töchtern Pariser Polygl.), wo die Vulgata zwischen dem hebr. Text und dem griechischen Uebersetzer als Heiland zwischen zwei Schächern gilt, so dass der Grieche auch wie ein Schächer behandelt wurde.

§ 14. Leitende Grundsätze der LXX.

1. Wie der samarit. Text Sichem und Gerisim gern in den Vordergrund stellt (der unsre Salem), so die griechischen Uebersetzer On oder Heliopolis. On (ןס) ist offenbar eine alte ägyptische Priesterstadt, der כהן סן 1 M. 41 45. 50, 46 20 zeugt dafür; die Stadt kommt nochmals vor Ezech. 30 17, bei uns seltsam ןס punctirt. Ist sie Heliopolis? Die 70 sagen es und man schreibt es ihnen ruhig nach. Wenn sie aber ein Interesse daran hatten, Heliopolis in das hohe Alterthum hinaufzurücken und im Anklänge von On an Onias einen Anhalt fanden? Das geht daraus hervor, dass sie Jerem. 43 13 setzen für: מצרים מצבות בית שמש אשר בארץ מצרים, dass sie Hosea 4 15 für בית און ואל חעלו בית און (בית אל) setzen: καὶ μὴ ἀναβαίνετε εἰς τὸν οἶκον Ὠν, ebenso 5 8. 10 5. 8; gar 12 4 (5) für בית אל. Amos 1 5 ובקעה און; ja, dass sie Ezech. 1 11 neben Pithom und Ramses καὶ Ὠν ἣ ἐστὶν Ἡλιόπολις von den Israeliten erbauen lassen. Dazu kommt, dass sie עיר החרם Jes. 19 18 mit π. ἀσεδεκ wiedergeben.

Aegyptisch ist, wenn sie 1 M. 46 28 übersetzen: Und den Juda schickte er vor sich her zu Joseph גשן ויבואו להורות לפניו גשן ויבואו ארצה גשן: συναντιῆσαι αὐτῷ ἀφ' ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Παμεσση. Auch V. 29 גשנה: ἀφ' ἡρώων πόλιν, während 34: Γεσέμ Ἀραβίας und sonst Γεσέμ. Aegyptisch ist Jer. 46 15: מדוע נסחף אבירך לא עמר כי ה' הרפו Διαιτι ἔφυγεν ἀπὸ σοῦ Ἄπις; — auch Hiob 3 18; אסירים שאננו αἰώνιοι?

Auch Beziehungen zu andern Völkern influiren. Die ältern

Uebersetzer zu Pent. und Josua geben פלשתים als Eigennamen wieder *Φυλιστιμ*. Von nun an heissen sie ἀλλόφυλοι. Sollte da nicht der Name Παλισταίω, der unter den Griechen herrschend wurde, die Schuld tragen? — Auch die Stellung zu Ammon und Moab, namentlich zu ihren Göttern, vorzugsweise zum Molochdienst, ist bezeichnend. Wo die Schrift sonst von fremden Göttern spricht, giebt auch der Uebersetzer θεοί, nur die Götzen Moab's nennt er εἰδωλα 4 M. 25 2 (zweimal); 1 Kön. 11 2. 7. 8. 33, ein Wort, das er sonst blos für אלילים oder הבלים setzt. Und so verhüllen sie, namentlich der Uebersetzer des Pentat., nun sehr entschieden den „Moloch“ מלך, so dass sie weder den Namen noch den eigentlichen Dienst genannt wissen wollten. Ihn übersetzen sie mit dem allgemeinen ἄρχων 3 M. 18 21. 20 2—5 und der Dienst, das להעביר, eigentlich להבעיר wird nun gar zu λαιτρεύειν, wie es auch Sam. liest, eine Uebersetzung, die in Egypten zu der seltsamen Ansicht führte, dass hier der Verkauf der Kinder an Königshöfe verboten werde, wie Pseudo-Phokyl. V. 18 σπέρματα μὴ κλέπτειν.

Durch Aegypten verstärkt mag die Scheu vor dem Esel sein, wie sie חמור 2 M. 4 20 mit ὑποζύγιον (נושא אדם); 4 M. 16 15 mit ἐπιθύμημα (חמור) wiedergeben; 1 M. 49 14 חמור גרם καλὸν ἐπεθύμησεν (חמור גרם). Die Zurücksetzung des Esels geht so weit, dass sie 4 M. 31 28. 30 sich veranlasst sehen, חמורים מן החמורים jedenfals dem מן הצאן nachzusetzen. Auch sonst häufig ὑποζύγιον vgl. Schleussner s. v. und Zach. 9 9. Sicher veranlasst durch ägyptische Rücksichten ist die Umschreibung des ארנבה 3 M. 11 6; 5 M. 14 7 (λαγώς) mit δασυποῦς. Ob bei ויקרא לפניו אברך — wie sie 1 M. 41 43 lesen, und so auch Aqu. Sym. Hier. Vulg. — das sie mit κήρυξ übersetzen, ihnen Μαλαβόρχης vorgeschwebt (j. Ztschr. X, 211)? Ob ägyptische Unsitte, wenn sie הותנהו 5 M. 27 23 mit νόμῳ übersetzen und noch die ἀδέλφη τῆς γυναικος αὐτοῦ hinzufügen? Wahrscheinlicher liegt hier ein Versuch vor, dies Verbot, welches 3 M. 20 nicht enthält, wohl aber 18 18, auch hier hineinzubringen.

2. Rücksicht auf Gott veranlasst denselben ganz zu beseitigen 2 M. 17 6 כי יד על כס יה עי זמרת 15 2 εν χειρὶ κρουσῆται; das. 15 2 עי זמרת יה ברהוֹס καὶ σκεπασίγς ἐγένετο; 1 M. 22 2 בריה ὑψηλή, oder zu umschreiben Jes. 38 11 לא אראה יה יוֹ שוֹתֵרוֹן תוֹ θεוֹ, 2 M. 4 16 לא להים יאֹ פרוֹס יוֹן θεוֹן, das. 19 3

לרײש טורא (j. Th. I אל האלהים) *εἰς τὸ ὄρος τοῦ Θεοῦ* (oder gar 2 Sam. 7 23 *καὶ σαηνώματα*, Ps. 29 1 *οἰοὺς κριῶν*, 7¹² *ואל* dafür *ואל μὴ*). — Wir finden freilich hier auch Stellen, die man später wegcorrigirt, z. B. 5 M. 33 26 *אִיךְ כֹּאֵל יִשְׂרָאֵל*, Ps. 84 8 *אֵל אֱלֹהִים*; ob auch 5 M. 32 8 *אֵל לְמַסְפָּר בְּנֵי אֱלֹהִים*? — Besonders veranlasst ihn die Rücksicht auf Gottes Allwissenheit zu umschreiben, also *ידע* und *ראה*, so *בְּקֶרֶב יִדַע* 4 M. 16 5 *ἐπέσκαπται καὶ ἔγνω*; 2 M. 33 5 *ואדעה* *δείξω*; 2 25 *ידע אלהים καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς*; 5 M. 9 24 *דעתי אתכם* (mit Sam. *דעתו*) *ἧς ἐγνώσθη ὑμῖν*, 2 7 *ידע διάγνωθι* (auch Symm. *ἐννοέσθητι*); Hos. 13 5 *ידעתך ἐποίματόν σε* (רעיתך); Ps. 144 3 *וידעהו* *ὅτι ἐγνώσθης αὐτῶ*. — Für *ראה* 5 M. 32 20 *ראה* *δείξω*. — So wird besonders *ראה* und *הוה*, wo Gott Objekt ist umschrieben, gewöhnlich mit *ὄφθῆναι*, und dennoch hier noch die *מְרֵאָה* und *מְרֵאִים* *δραῶμα*, wofür später *מורא* und *מוראי*, Pentat. und Jer. 32 21. Vgl. 2 M. 24 10 *ויראו את אלהי ישראל* *καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ὁ Θεός* *κτλ.* V. 11: *ויהו את האלהים* *καὶ ὄφθησαν ἐν τόπῳ τοῦ Θεοῦ*. Ebenso störend sinnliche Bezeichnungen, *צור* wird *θεός*, *βόηθος*, *φύλαξ*, *δικαιος* und ähnlich, 5 M. 32 vier Male (*θεός*); 1 Sam. 2 2; 2 Sam. 23 3; Ps. 31 3. 62 3. 8. 71 3. 78 35. 92 16. 94 22 und sonst oft. *שמש ומגן ה'* Ps. 84 12 *ἔλεον καὶ ἀλήθειαν ἀγαπᾷ κύριος*; Jes. 42 13 *ה' כגבור יצא כאיש מלחמה* *καὶ ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ἐξελεύσεται καὶ συντριψέει πόλεμον*; 51 9 *ה' עורי עורי לבשי עו ורוע ה'* *Ἐξεγείρον ἐξεγ. Τερουσαλήμ καὶ ἔνδοσαι τῇν ἰσχὺν τοῦ βραχίονός σου*; 62 8 *נשבע* *κατὰ τῆς δοξῆς αὐτοῦ*; 63 3 *פורה דרכתי לבדי* *καταπεπατημένης*; 5 M. 32 10 *באישון עינו* ohne Suff. Manches lassen sie deshalb ganz zurück, so Jes. 60 13 *אנכר* *ἐν τοῖς ἔργοις σου*; 63 6 *ואשכרם* (bei uns *ואשׁ*); Jer. 32 19 *פתחות*. — Seine Gerechtigkeit, Hiob 9 13 *לא ישוב אלוה לא* lassen sie *לא* zurück, während Andere: ein Anderer wendet nicht seinen Zorn. Ez. 21 8 *צדיק ἄνομον*; 1 M. 3 17. 8 21, Jer. 14 4 *בעבורך ἐν τοῖς ἔργοις σου*; lässt ganz zurück 1 Kön. 17 20 *הגם על האלמנה* *אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה*.

3. Von Bedeutung ist der Einfluss, welchen die halachische (und haggadische) Auffassung der Stellen auf ihre Uebersetzung ausübt, wobei sich im Allgemeinen ihre Einstimmigkeit mit unserer Halachah herausstellt, während hie und da sie auch

als Repräsentanten alter Halachah auftreten. So übersetzen sie 5 M. 26 12 שנת המעשר ונתתה *τὸ δεύτερον ἐπιδέχαιον δωσίαις* (Urschr. 178), eine Uebersetzung, die sprachlich gezwungen, aber in Uebereinstimmung mit der Halachah ist, wonach im dritten Jahre der zweite Zehnt den Armen gegeben wird. — 3 M. 23 11 ist wiederum die Uebersetzung des ממהרת השבת mit *τῆς πρώτης* entsprechend der pharisäischen Auffassung, wonach von dem zweiten Tage des Pessachfestes gezählt wird; wenn er dann V. 15 ממהרת השבת mit *τῶν σαββάτων* wiedergibt, so ist dies durch Rückbeziehung auf das in V. 11 Angeordnete מיום הביאכם u. s. w. hinlänglich deutlich, hingegen wird שבע שבתות המימתי mit *ἐβδομαΐδας* und V. 16 עד ממהרת השבת השביעית mit *τῆς ἰσθιάτης ἐβδομάδος* wiedergegeben (Urschr. 138). — 2 M. 21 7 kann halachisch לא תצא כצאת העבדים nicht auf die vorangegangenen Bestimmungen des männlichen hebräischen Sklaven sich beziehen, da ja auch die Sklavin derselben Rechte theilhaft ist nach 5 M. 15 12; es muss daher bedenten, dass sie nach Art nichtjüdischer gleichgültig ob männlicher oder weiblicher Sklaven behandelt werden, deshalb übersetzen die 70: *αἱ δοῦλαι*, indem das Fem. mit Willen gewählt wird, um hervorzuheben, dass die Behandlung nicht nach den Geschlechtern, sondern nach der Volksangehörigkeit sich unterscheidet (Urschr. 187). — Das. 22 12 (13) folgen 70 der ältern Auffassung, indem sie עבד besen und ἐπὶ τῆν θηρίαν übersetzen, vgl. Urschr. 194 und noch j. Bab. Kam. 1 1. — Daselbst V. 4 (5) übersetzt der Grieche den Zusatz, welchen der Sam. hat: ובער בשדה אחר [שלם ישלם משהו] כהבואתה ואם כל השדה יבער [מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם]; [ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ (αὐτοῦ?) καὶ τὸ γέννημα αὐτοῦ, ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καιαβασκήσῃ] τὰ βέλυσια τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ καὶ τὰ βέλυσια τοῦ ἐμπιελῶνος αὐτοῦ ἀποτίσει. Also für einen Theil zahlt er den entsprechenden Schadenersatz von seinem Ertrag, für das Ganze giebt er das Beste seines eigenen Feldes oder Weinberges hin. Das entspricht der Auffassung Ismael's, wonach es heisst: מיטב שדהו או כרמו של מוֹק, was aber bei einem Theile ungerecht wäre, also nur vom Abweiden des ganzen Feldes gelten kann. של מוֹק ist nämlich nach Mech. z. St. (Nesikin c. 14, vgl. Jalk.) und j. Gittin 5 1 Ansicht Ismael's, während Akiba sagt: של נוק (Babli Bab. Kam. 6b, Gittin 48b und Par. verwechselt die Autoritäten und ist

überhaupt die Materie in Mischna, Thoss. und Gem. ziemlich verworren). — In Betreff des Genusses von אֱלִיָּהּ stehn die 70 entschieden auf Seiten der Pharisäer; 2 M. 29 22 lassen sie את האליה, wie richtig der Sam., während es unser Text in והאליה corrigirt, ganz zurück, 3 M. 3 9 behält unser Text חלבו באליה bei, nur dass die Accente zu verdunkeln suchen, die 70 gar חלב והאליה, 8 25 mit unserm Text ואת האליה statt des richtigen את des Samaritaners. Wenn sie dennoch in 1 Sam. 9 24 ganz zurücklassen, so ist offenbar, dass frühzeitig sich Bedenken dagegen erhoben und man entweder das Wort ganz strich oder es mit unserm Text in וְהֶעֱלִיָּהּ umwandelte. 2 M. 21 22. 23 geben sie אסון mit ἐξαικονισμῆνον wieder, d. h. also bei einem ausgetragenen ist אסון, wonach nur die unreife Geburt mit einer Geldentschädigung abgefunden wird, während die Tödtung des ausgetragenen Kindes als Mord betrachtet wird, das ist alte Halachah, die da bestimmt: עובר לאו ירך אמו; vgl. Urschr. S. 436 f., Oz. Nechm. III, 12 ff. 126 ff., ferner Thoss. Gittin c. 4 und B. Kam. c. 6. An ersterem Orte heisst es: המחתיך את העובר במעי אשה ברשות ב"ד והויק בשוגג פטור במזיד חייב מפני תקון העולם 2 המחתיך את העובר במעי אמו ברשות ב"ד והויק פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים; da handelt es sich gewiss um das Kind, und deshalb ist auch in den Thalm. keine Erwähnung davon. — 5 M. 21 12: ועשתה את צפרניה *περιονυχίαις*, wie Elieser in Sifre תקן, j. Th. ebenso, während Akiba תגריל und Onk. תרבי. 3 M. 12 4. 5 דמי טהרה *αἷμα ἀκάθαρτον* ist alte Hal., während spätere es als rein betrachtet. — 24 7 verlangen sie für die לחם הפנים neben לבנה noch *καὶ ἄλα*; das ist altpriesterlich, wo auf das Salzbestreuen noch grosser Werth gelegt wird, während die Phar. es zu ignoriren suchen; vgl. j. Ztschr. VII, 125 ff. — 1 Sam. 1 21 fügen sie dem זבח הימים ואת נדרו noch hinzu *καὶ πάσας τὰς δεκάτας τῆς γῆς αὐτοῦ*, um es als עליה לרגל darzustellen, die auch thalmudisch für Silo gilt; in V. 22 machen sie aus עד *ἕως τοῦ ἀναβῆναι τὸ παιδάριον*, nachdem ich ihn werde entwöhnt haben, V. 24 ותעלה עמה *καὶ ἀνέβη μετ' αὐτοῦ* und für ותביאהו בית ה' שלו והנער נער *καὶ εἰσῆλθεν . . . καὶ τὸ παιδάριον μετ' αὐτῶν*; es muss eben ein קטן sein שיכול לעלות ברגליו, wie Thoss. Chag. c. 1 (babli 6a) auch unsere Stelle dafür verwendet (j. Ztschr. X, 94 ff.) — Auch

sonst begreift man Deutungen, wenn man sie in Zusammenhang bringt mit palästinensischen Traditionen, so wenn sie 1 M. 26 10 **עם אהר** wiedergeben mit *ἐκ τοῦ γέροντος μου*, entsprechend dem **איש וקן** (מלכא) der Tharg. (Ursehr. 459). — Wir lesen 1 Sam. 12 2 **וקנתי ושבתני**, dafür 70 *καθίσουσαι*, den 28 14 machen sie gar zum *ἄρθρον*, also **וקר**, lediglich weil Samuels ganzes Alter ja blos aus 52 Jahren bestanden (j. Ztschr. X, 97 f.). —

4. In Ausgleichungen verschiedener Stellen stimmen die 70 oft mit dem Sam. überein. Sie haben aber auch darin Eigenes, und gerade dies beweist, wie ein solches Verfahren damals allgemein herrschend war und in verschiedenartigen Versuchen sich darlegt. So war wohl z. B. im Decalogue des 2 M. 29 beim Sabbathverbote, keine Rede vom Viehe, während im 5 M. 5 (**ושורך וחמורך** וכל בהמתך) wo das Letztere wohl späterer Zusatz; man ergänzt auch im 2 M. die Lücke, schrieb **וכהמתך** oder wie der Sam. ohne Wav, die 70 vollständig **ושורך וחמורך וכל בהמתך**. — 22 13 heisst es bei **שואל** nur **מה או נשבר או נשבה**, während früher V. 9 **מה או נשבר או נשבה**, Sam. hat blos eines, indem er **ומת** liest, die 70 fügen **או נשבה** *ἢ αἰχμαλώτων γένηται* hinzu. — 5 M. 28 4 steht noch **וכהמתך** vor **שגר אלפיק ועשחרות צאנך**. V. 18 fehlt es, der Sam. gleicht aus, indem er es auch V. 18 anfügt, umgekehrt 70, — übereinstimmend mit j. Th., — indem sie es auch V. 4 weglassen und Aehnliches.

5. Die Rücksicht auf die Ehre Israel's und hervorragender Personen tritt gleichfalls hervor. Wie es scheint, hatten sie, der Lehre folgend, 1 M. 35 21. 22 **מעשה ראובן נקרא ולא מהרגם** gar nicht übersetzt; später hinzugefügt, befindet es sich an anderer Stelle, nach V. 16, gerade wie 4 M. 6 24–26 **ברכת** **לא קראין ולא מיתהרגמן** **כהנים**, die zu den **מיתהרגמן** **לא קראין ולא** gehört, ursprünglich gefehlt hat und nach V. 27 hinzugefügt worden. Mehrfach besprochen sind die Milderungen im Segen Jakob's und höchst merkwürdig im Segen Mose's 5 M. 33 6 **יהי מזיר** **מספו** wiedergegeben: *Συμεὼν ἔστω πόλις ἐν ἀριθμῶν*. — Aus 2 M. 33 5 **נגע אהר אעלה** 2 M. 33 5 machen sie **נגע אהר אעלה**. — 2 M. 4 6 lässt er (gleich andern Uebersetzern) **מצרעה** weg. — 5 M. 26 soll Jakob nicht als umherirrender Aramäer **ארמי** bezeichnet werden, vielmehr *Συρίαν ὑπέβαλεν ὁ πα-*

τήρ μου. — Die harten Thaten der Söhne Eli's in 1 Sam. 2 22 *מוער מוער* lassen sie wegfallen; 11 5 kommt Saul *מאחרי הבקר*, das passt nicht für einen König, sie lassen ihn *μετα τὸ πρῶτ'*; ebenso kann Samuel, als er Saul nicht trifft, nicht einfach sich wenden und nun nach dem andern Orte gehn, sondern *ויסב* 15 12 heisst *ἐπέστρεψε τὸ ἄρμα.* — Wenn nach 21 10 das Schwert Goliat's eingehüllt lag *מאחרי האפור*, so hindert sie der Ephoddienst und sie lassen die Worte zurück. — 2 Kön. 25 24 lesen wir *מעבדי הכשרים*, richtig Jer. 40 9 *מעבוד*, die 70 dort *παροδον*, hier *מעבדי ἀπὸ προσώπου τῶν παιδῶν.* — Besonders fehlen harte Stellen in Jer., so 17 1—4 *הטאת יהודה* u. s. w. (Hieronym.: forsitan pepercunt populo suo), vielleicht auch so 27 13. 14. — 42 12 nicht *והשיב*, der König Babel's bringt euch wieder zurück, sondern *ἐπιστρέφω* *ואשיב*.

6. Auch in Beziehung auf Decenz gehen die Uebersetzer sehr weit. Es genügt auf Ezech. 23 hinzuweisen, wo die Obscönitäten, namentlich V. 3. 4. 7. 9. 11. 12. 20 alle verhüllt oder gemildert werden. So lassen sie Ruth 1 12 *גם הייתי הלילה* weg; Hiob 3 3 wird aus *אמר הרה גבר* — ein *ἰδού* (*הרי*); *רמן* paraphrasiren sie zuweilen mit *παράδειγμα* (Urschr. 415); *בלה* von Menschen bloß altern (das. ff.) und Aehnliches.

7. Bei alledem fehlt es nicht an Missverständnissen mancher Art. Hat sie z. B. 3 M. 27 21 das männliche Geschlecht (vgl. Urschr. 238) irregeführt, wenn sie *והיה השד הבצאתו ביוכל* übersetzen: *ἐξεληλυθῆναι τῆς ἀφ᾽ ἑσῶς?* Ez. 34 10 *וחשבתים* *ἀποστρέψω αὐτούς* (v. *שוב*). 35 5 *וַתִּגַּר* *ἐρεκάθισας* und so Unzähliges.

8. Sie hatten offenbar alte Lesarten, von denen viele mit dem Sam. übereinstimmen, und auch dort schon erwähnt sind, ohne dass man sich für deren Ursprünglichkeit entscheiden kann, sowie *נלכה השדה*, 1 M. 4 8; *לעברים* 2 M. 1 22; *ישא* 32 32; *וכומו* 35 22 nach 4 M. 31 50; wo aber *עגיל* als späterer Ausdruck für *נום* verdächtig (j. Z. X, 46); 5 M. 32 9: *הלק ה'* [*אכלי עקב ישבע*] *וישמן ישורן* 15: *עמו יעקב חבל נחלתו* (ישראל) *ויבעט*; das.: *הרנינו גוים עמו* ein paralleler Zusatz: freut euch Himmel mit ihm, und bücket euch vor ihm alle Engel Gottes, freut euch ihr Völker mit seinem Volke und Kraft gewinnen

in ihm alle Söhne Gottes. — Besonders auffallend sind die abweichenden Zahlen, wo z. B. die nach Egypten eingewanderte Familie Jakob's auf 75 gerechnet wird, die Jahreszahlen der Sethiten und Semiten sehr abweichen. — Von besonderem kritischen Werthe ist, dass die ursprünglichen Uebersetzer die Wiederholungen 2 M. 36 8 — 39 1 nicht vor sich hatten, vielmehr die Stellen mit einander verbinden: **ויעשו כל חכם לב בעשי המלאכה** und dann später allerhand Bruchstücke aus der Ergänzung hinzugefügt wurden, wofür der arme Buchbinder nicht verantwortlich gemacht werden darf; ebenso ist Jer. von 5 15 an bei ihnen ganz anders geordnet, und unsere Anordnung besser, die die Orakel über fremde Völker von 46 an mit der Ueberschrift **אשר הורה דבר ה' אל ירמיה הנביא על הגוים** zusammenstellt.

9. Und nun bleibt eine grosse Anzahl von Stellen, in denen sie uns kritische Führer sind: 1 M. 31 53 fehlt **אלהי אביהם** sicher mit Recht, wohl auch **אלהי אברהם** zu streichen, das dann, wie Sam. liest, gar verdoppelt wurde: **המטה** 47 31, das aus Ehrfurcht gegen Jakob geändert wurde in das unpassende **המטה**. — 2 M. 32 4 **ויאמר**, 6 **ויגש**, 6 **וישכם**, **ויעל**, **ויגש** 6, das aus Rücksicht auf Aaron geändert wurde, so dass **מעשה עגל ראשון** und nicht **עגל שני**. — 28 8 und 5 M. 9 12 **וצויתם**. — 1 Sam. 3 13 **מקלים אלהים**, ein Tikkun Sof. — 17 39 **ויגל** (dafür **ויאץ**, David soll nicht unvermögend sein die Wehr zu tragen). — 2 Sam. 21 5 **נשמדני** (dafür **נשמדני**, damit David solchem grausamen Verlangen kein Gehör gebe); 1 Kön. 14 22 **ויקנא** . . . **הרע** (רַחֲבֵעַם) **ויעש**, wofür **יהודה** und **ויקנאו**, um die Schuld Rehabeam's zu mildern. — Jes. 7 11 **שאלה** (bei uns **שאלה**); 53 8 **נגע למו** (**מפשע עמי נגע למו**); 57 11 **אני מחשדה** (**ומעולם** bei uns). — Jer. 3 15 **רעו ארצכם רעה והשכל** (**רעה** bei uns). — 10 20 **בני וצאני ואינם** (bei uns das seltsame **ויצאני**); — 16 13 **אתן לא יתנו לכם חנינה** (bei uns **אתן**, eine Art Tikkun-Sof.); 22 15 **כאִתָּן אבִיךָ** (**באִתָּן** bei uns); — 36 15 **שב נא וקראנה באונינו** (**שב** bei uns); — 47 5 **שאִרִית** (**בידי גדליה** bei uns); — 47 9 **גדל** (**עמקם** bei uns). — Ez. 34 16 bei uns: **ואת השמינה ואת** **אשמר**, wie seltsam! gewiss richtig **אשמר**; man fasste wohl **החוקה** im schlimmen Sinne als „trotzig“, so dass auch wohl richtig V. 4 für unser schleppendes **ובחוקה רדיהם**

ךּ וּבְחֻקָּה רָדִיחַם בַּפֶּרֶךְ: 70 das der אֹתָם וּבַפֶּרֶךְ richtig auch 35 9
 וְעָרִיךְ לֹא תִשְׁבַּנּוּ (Kheth.gar 'חיש'), so auch Tharg. für unser תִּשְׁבְּנָה —
 Wohl richtig auch Ps. 37 22 .. וּמִקְלָיו .. מְבָרְכִיו für unser Pass., weil
 man nicht sagen wollte: Gott fluchen. — 42 6 יְשׁוּעוֹת פָּנָי וְאַלְהֵי 42
 für unser פָּנָי, vgl. V. 12 und 43 5; — 49 12 קָבַרְם בְּתִימוֹ 49
 (bei uns לְעוֹלָם (קרבים); — 69 4 בְּלוּ עֵינַי מִיַּחַל לְאַרְהֵי 69
 (עֵינַי מִיַּחַל). — Spr. 3 31 תַּחְחַר (gar תִּקְנָא, bei uns תַּחְחַר); —
 5 16 יַפְצוּ [אל] יַפְצוּ 5 und V. 18 יְהִי מִקּוֹרֶךְ בּוֹרֶךְ (bei uns בְּרוּךְ); —
 6 24 מֵאַשַׁח רָע 6 (bei uns רָע); — 12 27 אֵל מוֹת 12 (ὄδοι
 δὲ μνησιακάων εἰς θάνατον) (Tharg. אַבְחָנָא, Syr. אַבְחָנָא) bei
 uns מוֹת אֵל; וּרְרַךְ נַחֲבִיבָה אֵל מוֹת; — 13 11 הֵן מִבְּחַל 13
 ἐπισπουδαζομένη, (auch Sym.), bei uns מִבְּחַל; — 14 32 חֶסֶה בְּתִמּוֹ צְדִיק 14
 bei uns בְּעֵינָיו, צְדִיק הִיָּה בְּעֵינֵיהֶם 14, zusammenhängend mit V. 3
 וַיִּצְדִּיקוּ אֶת אֱלֹהִים (oder וַיִּרְשִׁיעוּ אֶת אֱלֹהִים) bei
 uns וַיִּרְשִׁיעוּ אֶת אֱלֹהִים Th. S. — HL. 7 10 רֹבֵב שְׁפָתַי וְשֵׁנִי 7
 (selbst Aqu.) bei uns שְׁפָתַי יִשְׁנִים. — Koh. 2 12 אַחֲרֵי הַמְּלָךְ 2
 bei uns וְלָבוֹר אַתְּ; וְלָבוֹר אַתְּ וְלִבִּי רָאָה כֹּל זֶה 2; — V. 2 הַבֵּל
 לְפָנֵיהֶם: הַבֵּל כֹּאשֶׁר לְפָנֵיהֶם הַבֵּל: כֹּאשֶׁר לְכֹל מִקְרָה אַחֵר.

Der Stand ihrer Sprachkenntniss ist natürlich nicht derjenige wissenschaftlichen Eindringens und wird zuweilen, jedoch weniger als bei spätern Uebersetzern, durch den damaligen späthebräischen Sprachgebrauch das Verständniss der Stellen alterirt. Wenn sie הֶרֶךְ 1 M. 8 22, Zach. 14 8, Ps. 74 17 mit ἔαρ wiedergeben, so scheint der spätere Sprachgebrauch diese Verschiebung der Bedeutung zu bewirken (DMGZ. XIX 670 f.); ebenso übersetzen sie צְדִיקָה Jes. 28 17, Ps. 33 5 mit ἐλεημοσύνη; גְּלִים Hos. 12 12 mit χεῶναι (j. Z. I 60), das Instrument שׁוֹשְׁנִים und שׁוֹשֵׁן עָרוֹ in den Ueberschriften zu Ps. 45, 60, 69, 80 mit ἀλλοιωθησόμενοι, ändernde = שִׁשְׁוֹנִים; וְתָהִי עוֹר נַחֲמָרָהּ 6 Hiob als läsen sie עֵר, εἴη δὲ μου πόλις τάφος; das. 36 28, 37 18 und 21 שְׁחָקִים mit παλαιώματα, während sonst, selbst in Hiob richtig!

Bemerkt muss auch werden, dass sie, wenn sie über die Bedeutung eines Wortes unsicher waren, oder kein entsprechendes griechisches Wort fanden, das hebräische Wort einfach mit griechischen Buchstaben in ihre Uebersetzung aufnahmen, ein

Verfahren, das viele Irrthümer bei den Abschreibern, die mit dem ihnen unbekanntem Worte nichts anzufangen wussten, hervorgerufen hat, das übrigens von späteren Uebersetzern, zumal von Theodotion, in noch höherem Grade angewendet wurde, auch von nichtgriechischen Uebersetzern, namentlich den aramäischen, dem Syr. und den Thargumen eingehalten wurde und dort bei der Aehnlichkeit der Dialekte zu vielen falschen Annahmen führte. — Aus der nicht geringen Anzahl solcher nach ihrer hebräischen Gestalt in die Uebersetzung aufgenommenen Worte verdient eines hervorgehoben zu werden. Sie übersetzen נָגַר mit προσήλυτος, Einwanderer, oder auch παροικιστος, Beisass, worunter sie eben nicht den Bekehrten, sondern schlechtweg, wie es auch Sinn der Bibel ist, den Nichteingeborenen verstehen. An zwei Stellen jedoch wollen sie in demselben den Eingetretenen verstehen, nämlich 2 M. 12 19, wo die Kareth-Strafe für den Ger, wenn er Gesäuertes gegessen, ausgesprochen wird (בְּגֵר וּבְאֹרֶה הָאֲרָץ), was sich natürlich auf den das Pessach-Fest Mitfeiernden, und desshalb auf den sich der Beschneidung Unterwerfenden bezieht (V. 48. 49) und so setzen sie dafür γειώρας (גֵּיּוֹרָא), ebenso Jes. 14 1 für וְנִלְוָה הַגֵּר עִלֵּיהֶם.

§ 15. Die andern griechischen Uebersetzer.

Zur Anfertigung neuer griechischer Uebersetzungen veranlassten zwei Umstände. Man war durch die Entwicklung und Mannigfaltigkeit der halachischen und haggadischen Deutungen den frei und paraphrastisch, nach einem bestimmten hineingelegten Sinne verfahrenen, Uebersetzern abgeneigt geworden, wie wir dies namentlich bei den Thargumen erfahren, und besonders auch der Version der 70, die man nicht mehr wie früher verherrlichte, so dass j. Meg. 1 9 jene besprochene Sage von ihrer wunderbaren Einstimmigkeit nicht mittheilt, während sie babil Meg. 9a, der mit den griechischen Uebersetzungen unbekannt ist, aufnimmt (vgl. ob. S. 71). Dazu kam noch, dass die Septuag. mit ihren Entstellungen für die christliche Kirche zum Text wurde und man aus ihr heraus polemisirte, sogar später christliche Zusätze gemacht wurden, z. B. Ezech. 16 4 וּבָמִים לֹא עָשָׂה עִיר וְיָדָה לְמִשְׁעֵי עַל הַיָּם וְזָרָה לְמִשְׁעֵי הַיָּם (τοῦ χριστοῦ μου). So entstanden dem Bedürfnisse und den nun herrschend gewordenen exegetischen Regeln gemäss neue Uebersetzungen, vor allen

1. die des Aquila.

Von der griechischen Uebersetzung des Aquila, Akylas, עקילס spricht die jer. Gem. rühmend; sie lässt ihn die Uebersetzung nach Elieser's und Josua's Anleitung, also am Anfang des 2. Jahrhunderts, anfertigen und von den Genannten dafür Lob einernten Meg. 1 9 ר' ירמיה בשם ר' חייא בר בא תרגם ר' ירושע וקילסו אותו ואמרו עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ור' יהושע וקילסו אותו ואמרו (Ps. 45 3), indem sie eine Anspielung in dem יפתי auf יפת, den Ahnherrn der Griechen (יון, 1 M. 10 2) fanden, wie es früher das. heisst: חני בר קפרא יפת אלהים ליפת (das. 9 27), ein Satz, der sich zunächst nicht auf Griechenland beziehen musste und von Jochanan, b. Joma 10a, wirklich auf Persien, — das unter תירס verstanden werden soll, — bezogen wird, hingegen von Chija bar Abba, demselben, welcher im Jer. von Akylas spricht, b. Meg. 9b für die Gestattung der griechischen Uebersetzung benutzt wird: יפיוחו של יפת יהא באהלי שם. Richtiger, wie wir bald sehen werden j. Kid. 1 1: אמר ר' יוסי בשם ר' יוחנן תרגם עקילס הגר לפני ר' עקיבה Uebersetzung zu 3 M. 19 20 נחרפת איש — etwa die Uebersetzung des ἄλλος: καταδουλωμένη, sein mag, und auch sonst werden in diesem Thalm., wie in den gleichfalls palästinischen Midraschim einzelne Uebersetzungen von ihm angeführt, bald wörtlich griechisch, bald wie in der angeführten Stelle j. Kid. den Sinn wiedergebend. Mehrere dieser Stellen sind in Meor Enaj. c. 45 und danach von Schöttgen bei Wolf, B. h. III, 891 ff. mitgetheilt, aber nicht erschöpft. Bei der hohen Bedeutung, welche ihm beigelegt wird, ist kaum anzunehmen, dass er in Sifra Behar-Sinai Per. 1 zu 3 M. 25 7 gemeint sei, wenn dort ein Akylas getadelt wird, dass er von der Frucht des Brachjahres für seine Knechte nach Pontus ausgeführt: לא מה שהוציא עקילס לעבדיו לפונטוס. Unser Akylas wird allerdings auch von Jre-naeus III, 21: Ἀκύλας ὁ ποντικός und sonst nach Synope im Pontus benannt; ob dies einen historischen Grund hat oder auch aus Verwechslung mit einem ältern Aquila, Begleiter des Paulus, Apg. 18 2, herrührt, ist noch unsicher. Jedenfalls ist die Mittheilung des Sifra eher auf den früheren judenchristlichen als auf unsern Aquila zu beziehen. — Während nun die palästinischen Quellen unsern Aquila sehr gut kennen, ist er der

bab. Gem. ganz fremd, so dass die das von Akylas Tradirte auf Onkelos und dessen angebliche chaldäische Uebersetzung überträgt und daher b. Meg. 3a sagt: אר רמיה ואיתומא בשם ר' הויא בר אבא תרגום של תורה אינקלוס הגר אמרו מפני ר' אליעזר ור' יהושע und dass dasselbe hier gemeint, aber nicht verstanden ist, was in Jer. berichtet wird, beweist, dass es im Namen derselben Autorität mitgetheilt wird. Ob sonst noch Geschichten, die wir von Onkelos ha-Ger lesen, auf Akylas zu beziehen sind, bleibe dahingestellt: jedenfalls kommt von seiner griechischen Uebersetzung im bab. Thalm. nichts vor. Aber auch aus den palästinischen Quellen erfahren wir Nichts über den Character seiner Uebersetzung, da blos Wiedergaben einzelner Worte angeführt werden. Nun erfahren wir von den Kirchenvätern, dass die Juden sich ihrer mit Vorliebe bedienen: Orig. Epist. ad Africanum (Opp. T. I. p. 13): *μιλοτιμότερον πεπιστεύμενος παρὰ Ἰουδαίους ἠρμενευτέναι τὴν γραφήν*. Augustinus de civitate Dei XV, 23: Aquila . . . quem Judaei ceteris anteponunt. Aus der Novelle 146 des Justinian, welche vom Jahre 553 datirt ist, scheint hervorzugehen, dass damals die Uebersetzung noch vollständig vorhanden war, ein Theil der griechisch redenden Juden sich ihrer noch als Synagogen-Uebersetzung bediente, indem dieselben die der 70 ausschlossen, während der überwiegende Theil auch gegen sie protestirte und eben blos das Original vorgelesen wissen wollte. Justinian spricht sich für die griech. Uebersetzung aus, wünscht die der 70, gestattet jedoch auch die Aquila's. Ausführlicher und bestimmter, aber weil befangen, immerhin unklar und theils überall dasselbe ist, was wir bei den Kirchenvätern sonst erfahren. Orig. a. a. O. sagt von ihm: *δουλεύων τῇ Ἑβραϊκῇ λέξει*; Hieronym. nennt ihn bald contentiosus interpres, bald curiosus et diligens, sogar non contentiosus, ut quidam putant, sed studiosus verbum interpretandi ad verbum, bald eruditissimus linguae Hebraicae (bei de Wette, *ἀρθρα* Artikel. *πρόα* Vorartikel 78) und wenn Epiphani. de pond. et mens. c. 15 ihm Weginterpretationen christlicher Deutungen, wie schon Jrenaeus a. a. O. ihm und Theodotion vorwirft, er übersetze *על* Jes. 7 14 nicht *ἡ παρθένος*, sondern mit *ἡ νεάνις*, so stimmt Hieronymus in diesen Tadel nicht mit ein. Auch das Urtheil über die Steifheit, die ihn zu gezwungenen Wortfügungen, ja zu neuen

Wortbildungen veranlasst, ist richtig; besonders belehrend ist sein durchgehendes *σύν* für *אח*. Dieses *σύν* hat ihm an einer Stelle die christliche Zustimmung des Hieronym. eingebracht. Hab. 3 13 übersetzt er *לִישַׁע אַח מִשִּׁיחָךְ* *εἰς σωτηρίαν σύν χριστιᾶ σου*, daraus wird *τῷ χριστιῷ*, vgl. bei Field. Dies ist ganz Akiba's Einfluss, der alle *אח* deutete, j. Berach. 9 7; Sot. 5 7; babli Pess. 22b und Par., Chag. 12a. Bei ihm nun ist im Allgemeinen von Aenderungen aus den verschiedenen Rücksichten keine Rede, er bleibt beim Worte und will der Deutung vollen Raum lassen. Daher nimmt er keinen Anstand, die Stellen, in welchen selbst unser T. *רדים* Spr. 5 19, 7 18, Ez. 16 8 und HL. — wo auch 70 — liest, *רדים* zu übersetzen mit *τύθοι μάσθοι*; er übersetzt *במבשין* 5 M. 25 11 mit *αἰσχύνη* — während 70 *δίδυμοι*; — er bleibt bei *וּשְׁנֵי וּשְׁפָתַי* HL. 7 10. Dennoch hat er Ruth 1 12 für *הַלִּילָה בֶּבֶטְהֶלֶס*, also *חלילה* entweiht, was aber auch Verwechslung von *ה* und *ח* sein kann, s. oben; er stimmt mit unserm Text 5 M. 23 14 *צִדְקָתְךָ* *τὸ ἐξελεθόν σου*, während es doch offenbar *מצאתך* heisst (70 *τὴν ἀσχημοσύνην σου*), während er umgekehrt *לשמצה* 2 M. 32 2^b (Sam. *לשמצו*) wiedergibt *εἰς ὄνομα ρύπου*; er übersetzt *בְּלו עַצְמִי* 32 3 mit *κατατρίβω* (70 *παιλαιώω*), Ez. 23 43 *לבלה נאפים*, das 70 als *לֵב בֵּא לֵב*, Symm. und Theodot. mit *παλ.* wiedergeben, *τοῦ κατατρίψαι μοιχείας* (die Anführung Waj. r. c. 33 gegen Ende, *פילי פורני* als *παλαία πόρνη* ist ungenau, wie die Erklärung beweist *דהוא מבליא גיאר*), 1 M. 18 12 *אחרי בלתי* *μετὰ τὸ κατατριβῆναι με*. — Selbst Sinnliches in Beziehung auf Gott scheut er weniger als selbst unser Text, und so bietet die syr. Hex. Jer. 7 3 für *וְאַשְׁכְּנָה אֶתְכֶם* die LA. *וְאַשְׁכְּנָה אֶתְכֶם*; *ואשר* Jer. 34 18 *לפני העגל* (für *לפני*), Ps. 84 8 *יראה אל אלהים בציון* hingegen hat er 5 M. 4 34 *φόβημα*. Jer. 32 21, sogar nach Einigen auch 2 M. 3 3 *מורא* (an letzterer Stelle bei uns *המראה*), Ps. 82 1 theilt er *בקרר* von *אלהים ישפט*. — Die Thiere am himmlischen Wagen Ez. 1 7 haben bei ihm einen *כף רגל עגל* (bei uns richtig *עגל*); die Augen Lea's sind *רכוח* 1 M. 29 17 *ἄπαλοι* zart. — Auch er lässt Manches unübersetzt z. B. *תהרה ותאשור* Jes. 60 13; *מנחה* das. 66 3 (wo er vielleicht nicht weiss, wie er es mit *חזיר* in Verbindung bringe), *סרחת* Jer. 29 16, *σώρηχ*,

Hiob 4 11 ליש λῆς und Aehnliches. — Auch von späthebräischem Sprachgebrauch lässt er sich zuweilen leiten, so wenn er (und Theodot.) סָפָה 2 Sam. 8 1 mit ὑδραγωγίον übersetzt, כָּסְפִי Ps. 22 17 ἡσχοναν von כָּסַר בער hässlich machen; כָּהם durchgehends (vgl. Ps. 45 10, Kgl. 4 1, Dan. 10 5) mit βύμμα Blutleck, Ps. 73 21 אֶשׁ הַיָּגֵן in zwei Wörtern הַיָּגֵן אֶשׁ Feuer rauchend (wie Tharg.), doch weichen die LAA. in ihm ab. Jes. 13 12 σπύλωμα כָּהם als Ueberschrift Ps. 56—59 als כָּהם הַיָּגֵן, thalmud., כָּסַסְסָה Jes. 27 8 כָּהם בְּכַסְסָה ἐν σάτω σάιων (auch Symm. und Theod.). מַדָּה בְּנֶגֶד מַדָּה wie Schabb. 8b. 9a (j. das. 1 7), Sanh. 100a¹, auch Tharg. Jes. 29 3 הַחַיְתִּי כְדֹר כַּיּוֹם καὶ πυρεμβάλω σγαῖραν (auch Theodot.), 61 6 πορφυροθήσεσθε von אַמְרֵהוּ Purpursaum, wie Midr. Kgl. 2 17 כְּצֵעַ אַמְרֵהוּ — בוע פרפורין. — Einzelne abweichende LAA. Hiob 12 2 וְתִקְמַטְנִי לְעֵד הִיא τελειώματα, 16 8 על משפטֵי אֱלֹהִים (bei uns אֱלֹהִים) πληξεί αυτούς, 34 6 אֶשׁ בְּפִי אֱלֹהִים (für אֱלֹהִים) ψεύσμα; 38 9 וְעָרְפֶל חַתְלֹתֶיךָ חַתְלֹתֶיךָ, αλί-νησιν αὐτοῦ, syr. Hexapla אֱלֹהִים מִשְׁעִינֹתָ דְלָה; Ps. 2 7 אֶשׁ הַיָּגֵן לְכַסְסָה ἀκρίβασμον, 16 3 אֶשׁ הַיָּגֵן, das. 4 אֶשׁ הַיָּגֵן ἐκία-ζωσαν vgl. Field: 110 3 אֶשׁ הַיָּגֵן für אֶשׁ הַיָּגֵן μετὰ σοῦ, das. 6 אֶשׁ הַיָּגֵן für אֶשׁ הַיָּגֵן, 119 119 אֶשׁ הַיָּגֵן רָשָׁעִי אֶשׁ הַיָּגֵן (הַיָּגֵן) διελογίσω, 138 3 אֶשׁ הַיָּגֵן (mit ה) πλαυνεῖς; Spr. 23 19 אֶשׁ הַיָּגֵן בְּדֶרֶךְ לְבָבְךָ (auch Symm.) gleich בְּדֶרֶךְ לְבָבְךָ Koh. 11 9 אֶשׁ הַיָּגֵן בְּדֶרֶךְ לְבָבְךָ Jes. 57 17 man scheute jedoch den üblen Begriff und las אֶשׁ הַיָּגֵן; Jer. 212 אֶשׁ הַיָּגֵן für אֶשׁ הַיָּגֵן καὶ πύλου αὐτοῦ (auch Symm.); Ez. 20 40 אֶשׁ הַיָּגֵן τῶν δεκατῶν bestätigt meine Vermuthung (Urscr. 382), dass אֶשׁ הַיָּגֵן gelesen wurde, das Aquila mit אֶשׁ הַיָּגֵן verwechselte, 27 16 אֶשׁ הַיָּגֵן für אֶשׁ הַיָּגֵן (! אֶשׁ הַיָּגֵן!) 28 16 אֶשׁ הַיָּגֵן zuerst אֶשׁ הַיָּגֵן; 40 2 אֶשׁ הַיָּגֵן für אֶשׁ הַיָּגֵן (wie 70). Wenn Aqu. Amos 4 6 אֶשׁ הַיָּגֵן mit πληγή übersetzt, so dachte er wohl an das spät-hebr. אֶשׁ הַיָּגֵן oder noch wahrscheinlicher an das אֶשׁ הַיָּגֵן.

Interessant ist seine nicht seltene Verwechslung des He mit Cheth, welche etwa seinem fremden Ursprunge beizulegen ist; vgl. noch Jer. 22 19, wo er אֶשׁ הַיָּגֵן übersetzt אֶשׁ הַיָּגֵן (auch Symm., woher wohl V. 20 אֶשׁ הַיָּגֵן Keri für אֶשׁ הַיָּגֵן).

Aquila hat seine Uebersetzung wohl selbst verbessert und

wird eine *ἑτέρα ἔκδοσις*, altera editio mehrfach von den Kirchenvätern genannt.

Das Verhältniss der unter dem Namen der 70 vorliegenden Uebersetzung zu Koheleth und die Hexapla — Fragmente des Aquila zu diesem Buche bedürfen noch sehr der Untersuchung. Beachtenswerth, wenn auch nicht ausreichend, ist Salzberger, in Grätz Monatsschr. 1873 168 ff.

2. Theodotion.

Auch bei dieser Uebersetzung des Aquila konnte man sich nicht beruhigen. Theils war die Uebersetzung der 70 zu sehr verbreitet, wie ihr Ansehn noch immer zu tief wurzelte um sie leicht zu verdrängen, theils war die des Aquila zu wörtlich und steif, als dass man sie hätte aufnehmen können. Da nun dem drängenden Bedürfnisse noch nicht genügt war, so unternahm kurz nach Aquila ein Anderer, Theodotion aus Ephesus, eine neue Uebersetzung oder vielmehr eine Bearbeitung der 70. Von dieser Uebersetzung wissen jüdische Quellen nichts, sie hatte für sie keinen Werth, und dennoch mag in dem Uebersetzer Jonathan (b. Usiël), dem man in Babylon das aram. Tharg. der Propheten zuschrieb, Meg. 3a, gerade so der übersetzte „Theodotion“ liegen, wie in Onkelos der „Akylas“. Dass er ein Jude gewesen, ist zweifellos, und stimmen auch die Kirchenväter darin überein, wenn sie ihn auch bald Judaeum und bald Hebionita nennen. Sie erkennen es auch, dass er bloß einen Ausgleich zwischen 70 und Aquila anstrebt, er ergänzt die Lücken der ersteren, berichtigt ihre Irrthümer, behält Aquila's Worte bei, wo sie erträglich, vertauscht sie mit üblichen, wo sie hart oder gar willkürliche Neubildungen sind. Besonders häufig behält er die hebräischen Worte bei, wo er unsicher ist. Seiner Uebersetzung fehlt es an Originalität, dennoch würde sie, wenn vollständig vorhanden, zur Controllirung des Textes von Werth sein. Die zu Daniel hat die ursprüngliche der 70 verdrängt, hat aber auch die apocryphen Stücke in Daniel, die andern natürlich nicht und ist eine Angabe über Symm. (oder gar Aquila) zu Susanna 1—5 (Dan. 13) sicher irrig. — Vgl. sonst bei De Wette.

3. Symmachus.

j. Ztschr. I.

Es lag ganz im Gange der Entwicklung, dass mit allen diesen hinkenden Versuchen unzufrieden, ein selbstständiger Geist sich nun an dieses Unternehmen machte, auf eigene Kraft sich stützend, getragen von den Anschauungen seiner Zeit. Symmachus war weder Ebionite noch Maronite noch Samaritaner, wie Kirchenväter ihm andichten, und es stimmt mit seinem ganzen Wesen, wenn wir in ihm סומכוס, den Schüler R. Mëir's, erblicken. Selbstständig bis zur Verletzung der Empfindlichkeit der tonangebenden Lehrer (j. Ztschr. I, 62), bedient er sich gerne biblischer Ausdrücke, wie רוגיה, mit Beziehung auf Amos 6 2, B. bathra 73a: סומכוס דבר א"י הוא קרי לה רוגיה, was Andere ביצית nannten, ein Ausdruck, der ihm unbekannt gewesen zu sein scheint, so dass er בצאתו Ez. 47 11, das auch 70 verkennen, missverstehend, übersetzt, als laute es בצאתו; so ארונות (j. Z. I, 63) und Anderes; ebenso werden in seinem Namen griechische Ausdrücke erklärt (Ztschr. 64). Dass seine Uebersetzung dennoch in den Gemaren nicht erwähnt wird, rührt eben daher, dass er keine massgebende Autorität war und die griechischen Uebersetzungen immer mehr an Ansehen verloren.

Symmachus übersetzt gewandt und einsichtsvoll, verfährt aber zugleich mit beständiger Rücksicht auf die philosophisch-dogmatischen Grundlagen, die Akiba betont, so die Geistigkeit Gottes während 1 M. 1 27 (Ztschr. 40), auch V. 26 scheint er eine kleine Vorsorge zu treffen, wenn er בצלמנו בדמותנו übersetzt: *ὡς εἰκόνα ἡμῶν, καὶ ὁμοίωσιν ἡμῶν*; die Nebeneinanderstellung des Menschen mit Gott vermeidend, 3 22 (das. 42), Ps. 82 1 בקרב אלהים ישפט, andere Götter 2 M. 15 11 (das. 43), daher לאל נבר Ps. 81 10 דגלא, Jer. 22 9 zu אלהים אחרים καὶ εἶδον ὄραματα. Dass Symm., und zwar er allein unter den Uebersetzern die אלהי in Daniel immer im Pl. mit θεοί übersetzt, gehört wohl auch hieher und dies nicht blos 3 25, wo es בר אלהין heisst, sondern auch 5 11, wo von den אלהין קרישין die Rede ist, der auf Daniel ruht, und wohl ebenso 4 6, wie aus Hier.'s Worten hervorgeht, der blos Theod. erwähnt, weil er im Sing. übersetzt.

Sein Verhalten mit θεοί ist doch eigenthümlich, so wenn er (gleich Aqu.), auch wo es Richter bedeutet, dasselbe gebraucht, 2 M. 21 6, 22 9 (8) לחם פנים 2 M. 25 30 προθέσεως; er ist der erste, der Ps. 84 8 בָּצִיִן אֱלֹהִים אֵל יִרְאֵה אֵל לִוְיָהּ, Syr. לוֹיָהּ, während 70 ὁ θεὸς τῶν θεῶν, Aquila ἰσχυρὸς θεός, Ps. 63 3: בְּקִדְשׁ חַוִּיתָךְ (Syr. חוּוּ), daher meidet er auch sonst sinnliche Bezeichnungen von Gott, er bezieht daher אֵל כְּרוֹב וַיַּעַף וּרְפוּב אֵל כְּרוֹב וַיַּעַף Ps. 18 11 letzteres auf den Cherub πετομένον, דַּפְרָח (etwa wie וַיִּדָּא, dann in 2 Sam. 22 zu וַיִּרָא wird?), 44 24 לְמַה תִּישָׁן לָמָּה ὁ ὑπνωὼν εἶ, 60 9 אֲפָרִים מֵעוֹן רָאשֵׁי מִיֵּשְׁבֵי הָאָרֶץ ἰσχυὸς τῆς ἀρχῆς μου, V. 10 (108 10) מוֹאֵב סִיר רַחֲצִי מוֹאֵב λέβητος ἀμεριμνίας μου, 84 12 כִּי אֵל הַיָּמִים אֵל הַיָּמִים אֵל הַיָּמִים ἡλιον γὰρ καὶ ὑπερασπισμὸν abhängig von יתן; daher beseitigt er das Wohnen Gottes an einem Orte, theils mit unserem Texte, gegen die andern alten Uebersetzungen, theils noch über unsern Text hinausgehend. Für ersteres dient z. B. Ps. 78 60 אֵהָל אֱלֹהִים שָׁכַן בְּאֶרֶץ מִדְבָּר, für letzteres Ps. 74 2 וְיִשְׁבֹּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי καὶ ἤγαγες εἰς τὸ Ἅγιον ὄρος τὸ ἅγιόν σου τοῦτο; 2 M. 24 16 übersetzt er: ἐπανεπαύσατο (wie נוח ruhen). — So vermeidet er auch die engen Beziehungen Gottes zu den übrigen Wesen; in עוֹמְדִים מִמֶּעַל Jes. 6 2 erkennt er nur ἐπανώθεν (nicht αὐτοῦ, wie fälschlich bei Field) j. Ztschr. V, 187 f.: וַיִּגַע Jes. 6 7 (die Andern ἤγατο) detulit ad os meum; Hiob 33 6 אֲנִי כַּפִּידְלָאֵל הֵן אֲנִי כַּפִּידְלָאֵל εἶμι οἶος σὺ οὐκ εἶμι θεός; 1 Sam. 10 5 גִּבְעָה הָאֱלֹהִים τόπον ὑψηλόν; Ps. 86 16 ἰσχυὸν παρὰ σου תְּנֵה עוֹד לְעַבְדְּךָ (Tharg. קָרַם (מן); 135 7 מוֹצֵא רֹחַ מִצִּיּוֹן מִן הַשָּׁמַיִם ἐκ θησαυρῶν αὐτῶν (auf נְשִׂאִים bezogen); daher auch Verminderung des Anthropopathischen וְחִדְעָהוּ מִהָאֵדָם Ps. 144 3 ὅτι γνωρίζῃ αὐτῷ; 78 36 וַיִּפְתּוּהוּ בְּפִיהֶם vgl. Syr. רַחֲמֹתַי בְּפִמֹתַי. Natürlich muss auch der Schein der Ungerechtigkeit beseitigt werden, so 1 M. 18 25 הַשֹּׁפֵט כָּל הַיּוֹם ὁ πάντα ἄνθρωπον ἀπαιτῶν διακαιοπραγεῖν ἀκρίτως μὴ ποιήσης τοῦτο; 22 1 וְהָאֱלֹהִים נֹסֵה וְהָאֱלֹהִים נֹסֵה εἰδοῦσασεν (Urschr. 287, Ztschr. 45), während Richt. 3 1 לִנְסוֹת לְנִסּוֹת ἀσῆσαι; er liest daher nicht mit 70 Ps. 44 19 וְהָאֱלֹהִים נֹסֵה, sondern mit unserem Text וְהָאֱלֹהִים μετεκλίθη; er übersetzt Jes. 6 10 ὁ λαὸς οὗτος τὰ ὄτα ἐβάρυνε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἔμψε; Hiob 9 13 ὁ θεὸς οὗ ἀναπόστρεπος ἔδραμή, Hier.

(Vulg.) deus cuius irae nemo resistere potest. — Auch an den Cherubim hindert es ihn wohl, von deren Rücken zu sprechen, so dass aus גביהם Ez. 1 18 wird τὰ ὑρασιμίαια, wie er יקום 1 M. 7 23, also im Grunde gleich dem danebenstehenden גבה.

2. Auferstehung und Unsterblichkeit. Hiob 14 19, 20 lässt er הגבורה weg, deutet das Andere um; Ps. 49 9, 10 ויהי עיר ויהי עיר ἀλλὰ πανσήμερος τῷ αἰῶνι τούτῳ, ebenso die syr. Hexapla s. j. Z. 46 ff., deshalb übersetzt er Koh. 9 5: אִין עיר להם שכר . . . והמתים nicht μισθός, sondern ἐπιζαργία, ein den Uebersetzern müßliches Wort, Fruchtnutzung. Ueber Jes. 26 14 יהי כל יהי זשזר Ztschr. 48. Daher von Himmel und Erde Ps. 102 27 יהי אבדו wie A. E. im Namen Chajuz's: הכללים שמורים לעד לעולם והפרטים אבדו והנס בני זאת הארץ הוא היבשה ומעשה ידיך שמים הוא הרקיע והם עומדים בכללם ואובדים בפדט עכ א' והמה יאבדו בני הפרטים אובדים והכללים שמורים.

3. Rücksicht auf Fromme und Israel. Ztschr. 48. Zu ויאל 2 Sam. 21 15 vgl. oben S. 80 No. 9 zu 1 Sam. 17 39 ויאל für יאל. — S. 49. Er will ebensowenig מל von andern Völkern, wie ערל von Israel gebraucht wissen, daher ist ihm Jes. 9 21 בערלה ἐπὶ πάντας ἐξῆς τοὺς ὄντας ἐν ἀχροθυσίαις, umgekehrt 2 M. 6 12, 30 ערל שפתים, Ez. 44 9 ערל שפתים, Ez. 44 9 ערל שפתים, Ez. 44 9 ערל שפתים, Ez. 44 9 ערל שפתים. — Ez. 20 25: Igitur et ego dabo, wozu Hier.: Hunc locum manifestius interpretatus est Sym., pro praeterito ponens futurum. Auch das ובהי אדם (od. ובהי) Hos. 13 2 ist ihm zu hart, und er trennt ובהי oder ך vom Folgenden, nimmt zusammen אדם עגלים ישקן vgl. bei Field, u. Tharg.

4. Natürlich geht auch er sehr auf decenten Ausdruck aus, wofür Ez. 23 genügend Beispiele liefert.

5. Von besonderer Bedeutung ist seine halachische und hagadische Bellissenheit, Ztschr. 50 ff. 1 M. 2 17 שתיים בעת המטה θρηγίος ἔση; 4 15, 21 ἐβδόμῳς (ἐβδομαῖος) ἐκδίχῃσιν δώσει; 5 22, 24 ἀρεσιζέγεις (bei Noah, 6 9 ἐπαχολουθήσει), weil seine Frömmigkeit unsicher gewesen, Urschr. 198; zu 2 M. 1 21 ויאל noch Sifre zu 5 M. 1 5 und 3 24, daher Sam. 2 M. 20 21 (20) באדמת אל מהובר באדמת; מזובה אדמת; קביע בארעא j. II, 3 M. 23 14 (vgl. 2 14) ברמל übers. οἱ λοιποὶ, also auch ἀπαλά καὶ λεπισιά, d. i. רך ומל wie Sifra zu 2 14 (ed. Wien 12b 2). Schabb. 105a, Menach. 66b, wo fälschlich וכלא

vielmehr מל נמלל wie Abr. b. D. richtig erklärt, j. Th. ופרוכין חרחין. — Zu Ztschr. S. 52, 5 M. 21 23 קללח אלהים חלוי vgl. Jos. Alt. IV, 8 6: Wer Gott zu fluchen wagt, wird gesteinigt, dann einen Tag lang aufgehängt, dann ungeehrt und ohne Geräusch beerdigt. Zu S. 53, Hiob 29 25 כאשר אבלים ינחם καθώς ἀπάγει αὐτοὺς ὁδηγόν, Moëd Kat. 28b: ינחם אחרים (In Abuab's מה"מ III, 8, 4, 3 (ed. Mant. 73d) heisst es ינוחם — zu beachten) . . . Ps. 16 11 ר' יהודה או' כינור של מקדש של שבע שמחות εἴπα, Arach. 13b: שבעה נימין הירה שנאמר שבע וגו' [אל חקרי שבע אלה שבע (?)], vgl. Sifre 5 M. 1 10 (§ 10); auch zu 11 20 (§ 47), auch Pesiktha ed. Buber 179b, desgl. Ps. 74 19 נפש חורך, die andern חורך, Sym. ἐδίδαξας τὸν νόμον; מאלפי אוריתך, Hier.: animam eruditam lege tua; 119 126 עת לעשות לה' הפרו חורתך καιρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ κυρίῳ ὅταν διασκεδαννυοῦσι τὸν νόμον σου, Berach. M. Ende: עת לעשות לה' משום הפרו חורתך. — Hiob 37 21 בבורין, כהורין συννεφέσει, Thaan. 7b בהיר הוא בשחקים S. 58. In dem thalmudischen Geiste, daher auch bei den rabbinischen Erklärern oft ähnlich, Jer. 41 5 בית ה' εἰσέτι ὄντια καὶ ἐλπίζόμενον vgl. Raschi and Kimchi; Ez. 40 1 אחר אשר הכתה העיר ἐν πέμπτῳ τῷ μηνί, mit Beziehung auf העיר ולא יקדשו 44 20 כסום יכסמו ו' 19 ולא נהוון מקדשין כד איתיהון עמאעם Sym. אר ה' על רשעים פחים Ps. 10 6 ἀνθρακας, Tharg. מפתח דאישחא; 62 1 על ידותון δια u. s. w., Tharg. על ידוי Jer. 46 16, 50 16: οἰνωμένη, כחמר מרויא; merkwürdig eine Mad. LA. Ez. 5 11 אגדע, Sym. איתברכי, Tharg. אקטוף תקוף דרעיד, und sonst.

6. Interessant seine Verwendung des Späthebräischen Ztschr. 61. Ferner Ps. 103 14: זכור μνημονεύων, Hier. (Vulg.) recordatus, דכיר קדמוי; 137 8: השדודה ἡ ληστρις, בזווית; פנו σχολάσατε, wie Aqu. zu Mal. 3 1 צרף Jer. 6 29 πρυώτης (auch Aqu.) wie עשוק עשוק מדינתה Dan. 8 2 als civitas (Hier.). — 1 M. 40 16 חרי βαῖνα von Palmen gleich של דקל הריות auch syr. vgl. Field z. St.

7. Dabei bleiben noch eigenthümliche Erklärungen, die mit abweichenden LAA. zusammenhängen. Hiob 32 4 חפה את חרי איוב בדברים ἐπληξε, das passt blos, wenn auch er, wie 70, das folgende חפה את חרי איוב בדברים וירא אליהו כי אין מענה

וגשם מטר וגשם zurücklässt: 37 6; גשם זרזאן זרזאן *zurücklässt*; Ps. 37 20 גשם זרזאן זרזאן Hier.: *gloriantes ut monocerotes*; 59 5: גשם זרזאן זרזאן *gloriantes*; 119 119 גשם זרזאן זרזאן *gloriantes*; 70 und Aq. 127 גשם זרזאן זרזאן Hier. postquam sederitis *gloriantes*; Spr. 13 11 גשם זרזאן זרזאן *gloriantes*; 64 2: גשם זרזאן זרזאן *gloriantes*; Ez. 11 11: גשם זרזאן זרזאן *gloriantes*; Male *gloriantes* späthebr., Hier. oratio.

Dies führt uns unmittelbar zu Hieronymus, denn Symm. ist dessen Vater und so Grossvater der Vulgata. Das haben wir schon oft gefunden. Er zu Amos 3 11 folgt seinem Hebraeus, quia et Symm. qui non solet verborum *κακοζηλίαν* sed intelligentiae ordinem sequi ait etc. vgl. 4 1: nos Symm. interpretationem secuti; Ez. 41 7: Symmachum aliquotenus imitatus est Hier. (Field), ebenso 9: ejus imitator Hier., Ceriani zu 1 M. 4 16: Vulg., ejus auctor Symmacho valde delectatur, Field zu 2 M. 2 21, 9 17, 21 20, 4 M. 23 10, 5 M. 32 27, 33 2, 8: Symmachum, ut solet, imitatus est Hier., zu Ez. 45 11: Hier. in Hebraeis vertendis frequens Symmachi imitator; vgl. zu Hos. 3 3, 7 14, 11 3 (versio Hieronymiana, quam ad Symmachianam prae ceteris conformatam esse saepius observavimus).

4. Hieronymus.

Hieronymus lernte zum Zwecke seiner Uebersetzung, für die er seit 382 Vorbereitungen machte, und die er von nach 385 bis 405 unternahm, bei Juden. Der Zustand der aus dem Griechischen geflossenen lateinischen Uebersetzung, der Itala, war sehr verwildert und das Bedürfniss einer neuen Uebersetzung aus dem Originale ward dringend; eine Berichtigung nach den 70 genügte nicht. So bat ihn Sophronius, wie er in der Vorrede zu den Ps., weil er in einem Streite mit einem Juden verspottet worden, die angeführten Stellen ständen nicht im hebr. Texte; wie er in der Vorrede zu Jes. sagt, er habe sich dieser Mühe unterzogen, ne Judaei falsitate scripturarum ecclesiis diutius insaltarent.

Er sucht daher jüdische Lehrer auf, Vorrede zur Chronik: de Tiberiade quendam legis autorem, qui apud Hebraeos admirationi habebatur assumpsi; erst, wie er an Rusticus schreibt: cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, dann, wie in der Vorrede zu Hiob: Memini me Lyddaeum quendam praeceptorem, qui apud Hebraeos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis wohl der Barhanina, den er in der Apologie gegen Rufinus nennt, und Hab. 2 15: audivi Lyddae quendam de Hebraeis, qui sapiens (חכם) apud illos et *δειτερωτής* (אנח) vocabatur, worüber noch später. So oft (z. B. Amos 3 11 Obad. 20 Nah. 1 9. 2 18. 3 8 Zef. 3 8. Zach. 14 10. Mal. 2 13) Hebraeus, qui me in sacris scripturis erudit, Hos. 2 15 (17) nos ab Hebr. accipimus, didicimus; 8 6 Zach. 14 20 cum ab Hebraeo quaererem, ebenso Dan. 6 4 und in der 2. Vorr. zur Chr. spricht er von eruditissimis Hebraeis, in deren Gesellschaft er Palästina durchreist habe. Er ist daher in der That vertraut mit den jüdischen Deutungen der damaligen Zeit, nimmt sie bald stillschweigend, bald unter ihrem Namen auf. So in seinen Quaestiones seu traditiones hebraicae in Genesin (c. 390), wie in seinen sonstigen Commentarien. Zu 1 M. 4 15. 24 lässt auch er Kain nach sieben Geschlechtern bestraft werden, von Lemach aber referebat mihi quidam Hebraeus, er habe eine Nachkommenschaft von 70 Personen gehabt, die durch die Sündfluth vernichtet wurde, dasselbe bei Jos. Alt. I, 2 1. — In 1 M. 4 26 *או הוהל*: Plerique Hebraeorum arbitrantur, dass damals zuerst Götzen nach dem Namen Gottes gemacht worden seien, wie j. Th. *שריאו למטעי* 'ועברו להון טעוון ומכנין לטעותהון בשום מימרא דה' לשון מרר. — Zu 6 9 *ברורותיו*, dass sei recht bezeichnend gesagt: nicht im Verhältnisse zur vollendeten Gerechtigkeit, wohl aber gemäss der seines Zeitalters sei er ein Gerechter gewesen, vgl. Raschi z. St. — 11 28 sagt er: was die 70 *ἐν τῇ χάρα τῶν Χαλδαίων* übersetzten, lauten hebräisch: Ur Chasdim, d. h. ignis Chaldaeorum. Tradunt Hebraei, dass Abraham in den Feuerofen geworfen, aber daraus gerettet worden, während Haran, als ihn das gleiche Schicksal getroffen, verbrannt sei, und noch später kommt er darauf zurück mit den Worten: Vera est illa Hebraeorum traditio. — Zu 14 2 *בלע היא צער* und *ומלך* fasst er Bela als vastatio und sagt: Tradunt Hebraei, es sei dieser Ort das

שלשישה Jes. 15 5: es sei gar bei dem Untergange Sodoms und der Schwesterstädte stehen geblieben, aber bei einer „dritten“ Zerstörung „verschlungen“ worden. Dafür finden wir nur eine Andeutung in Ber. r. c. 42, wonach Meïr, der בלע, דורש שמות dahin gedeutet habe: שנתבלע דיורה. — Zu 17 5. 15 berichtet er: Dicunt Hebraei, es habe Gott die He (ה) aus dem Tetragrammaton, dem Abram, — also Abraham —, der Sarai — und so Sarah — gegeben. Während die Haggadah etwas ähnliches bei Hosea b. Nun erwähnt, dass ihm ein Jod vom Gottesnamen gegeben worden sei, daher Josua, weiss sie hier nichts von solcher Deutung, sondern lässt das Jod, das der Sarai genommen wird, in zwei He zertheilen, von denen eines der Sarah verbleibt, das andere dem Abraham eingefügt wird. — Zu 19 36 weiss er, dass Hebraei depingunt desuper quasi incredibile, dass ein Mensch dies nicht wissen solle, die Hagg. בקומה ידע. 21 9 מצחק: Dupliciter ab Hebraeis exponitur, nämlich, neben dem einfachen Sinne noch als Götzendienst treiben, nach 2 M. 32 6; ebenso Ber. r. c. 53 לשון מרד. — 22 14 übersetzt er בחר ה' יראה, auf dem Berge wird Gott geschaut, also בחר und davon sagt er, es sei zur sprüchwörtlichen Redensart unter den Juden für jedes ausserordentliche Ereigniss geworden. Die Geschichte mit dem Widder habe bei ihnen grosse Bedeutung erlangt, unde et in signum dati arietis solent etiam nunc cornu clangere, also die Beziehung des Schofar zu אילו של יצהק. — Dass 23 16 לעפרן ohne Waw geschrieben sei, daher Ephran, nicht Ephron zu lesen sei, und zwar nur hier, sei, weil er als schlecht sich erwiesen, durch den Verkauf einer Begräbnisstätte, ähnlich als רע עין, deshalb הסר יבואנו, als geldgierig Bab. mez. 87 a; Ber. r. c. 58. — 24 3 der Schwur unter der Hüfte heisse beim Orte der Beschneidung, wie j. Th. בגיירה מהולה und Ber. r. c. 59. — Tradunt Hebraeis שלם sei gesund, obgleich er früher gehinkt habe, aggadisch שלם בגופו, dort auch, dass er ab eruditissimis illius gentis erfahren, Malchizedek sei Sem gewesen. — 40 43: Von אברך sagt er, Hebraei tradunt, es sei zusammengesetzt aus Vater und zart, gleich אב רך. — Von Isachar 49 14 המר גרם heisst er, ajunt Hebr., weil er Tag und Nacht mit dem Studium der Thorah beladen. — Von Benjamin heisst es daselbst 27, er verzehre Morgens und Abends Beute, Hebraei edisserunt, das beziehe sich auf den im

Gebiete Benjamins befindlichen Tempelaltar, der Morgens und Abends die Opfer verzehre. — Zu Jes. 2 11 sagt er: Tradunt Hebraei, Jesaias sei Schwiegervater Menasse's gewesen; abweichend Berach. 10 a, wo Hiskia zu Jes. gesagt habe: **הב לי ברתך**, was dieser aber verweigert. — Zu Jes. 10 19 **ונער יכתבם**: Tradunt Hebr., es seien nur zehn von den Assyern übrig geblieben, wie Sanh. 95 b: **רב אמר עשרה שנאמר ונער יכתבם כמה נער** יכול לכתוב עשרה. — 41 19 **ואתה השלכת מקברך**: Narant Hebr., das habe Ewil-Merodach seinem Vater Nebuchadnezar gethan, wie schon Seder-Olam c. 28. — Hos. 10 2 **חלק לכם עתה** יאשמ׳, Hophra b. Elah sei nicht so schlimm wie die frühere gewesen, er habe die Wallfahrt nach Jerusalem gestattet: qui vellet iret in Hierusalem et in templo sacrificaret Deo, was dann das Volk unterlassen. Aehnlich Seder-Olam c. 22, j. Thaan. Ende **לא אמר כל עמא יסקן אלא מאן דבעי מיסוק יסוק**. B. bathra 121 b.) — Hab. 2 15 Zedekias sei von Nebukadn. trunken gemacht worden, *jussit ei dari potionem, qua hausta, venter potentis soretur in fluxum*; in diesem Zustande vi ventris pollutum stercore habe er ihn vor die Gäste geführt, so auch Midr. Esther c. 3 Anf. — **לחלם** Zach. 6 14 j. Z. I, 58. — 91 **חררך**: *a cuti in peccatores, mollis in justos*. Adrach quippe hoc resonat, ex duobus integris nomen compositum: ad acutum, rach molle tenerumque significans, wie Sifre (auch bei Raschi und Kimchi z. St.) **חד לאומות ורך לישראל**.

Daraus nun ist nach vielen Corruptelen und Berichtigungen die Vulgata hervorgegangen, ist also jüdischen Ursprunges.

Allerdings sind auch seine christlichen Tendenzen nicht zu verkennen, so bei **בָּמָה** Jes. 2 22 (j. Z. I, 59). Interessant zu Matth. 3 8, wo er **קבע** mit affigere, configere wiedergiebt, was er jedoch später zurückgenommen zu haben scheint, da es die 70 mit *supplautare πτερνίζω*, Aqu., Symm. und Theod. mit *fraudare ἀποστρεφέω* übersetzen, und sagt dann: Hoc, quod dicimus Hajecba lingua Syrorum et chaldaeorum interpretatur: si affiget; unde et nos ante annos plurimos ita vertimus ad mysterium Dominicae passionis, in qua homines crucificerunt Deum scripta referentes. — Ihm gefällt die Uebersetzung des Symm. von **בר אלהין** Dan. 3 25 mit (similitudo) filiorum deorum, worunter Engel zu verstehen, aber nicht ähnlich

filio Dei, wie die Andern, worunter viele Dominem Salvatorem verstehen. Sed nescio quomodo rex impius Dei filium videre mereatur.

§ 14. Die syrische Uebersetzung.

Wiss. Ztschr. V, 243. j. Ztschr. VI, 202.

Offenbar ist auch sie einem Bedürfnisse entsprungen, aber hier war doch wahrscheinlich ein solches in überwiegendem Masse von christlicher Seite mit vorhanden, und dennoch kann sie blos von Sachkennern, von Juden ausgegangen sein, aber in vorzugweisen Gebrauch kam sie unter Christen und nahm daher auch unter ihrer Hand die gegenwärtige Gestalt an. Betrachten wir zuerst ihren Namen, sie heisst פשט d. h. nicht die „einfache“, sondern die „übersetzte“, „erklärte“. פשט heisst ursprünglich keineswegs einfacher Sinn, dies heisst כמשמעו, כצורתו, wie auch im Syrischen צורת כתבא; diese Bedeutung erlangt פשוט erst später. Ursprünglich heisst es: erklären, לה פשוט so Sukk. 3 11: מקום שנהגו לכפול וכפול לפשוט יפשוט; d. h. Stellen erklären: so Thoss. Pess. c. 10: הלל אין פוחחין ממנו ואין מוסיפין עליו ה, אלעזר בן פרטא היה פושט בה דברים רבי רבי, so auch j. Sukk. z. St., was in babli 39 a heisst מוסיף בה דברים. — Wann ist sie entstanden? Sichere Thatsache ist, dass sie nach dem Entstehen des Christenthums, ja wohl nach der Uebersetzung des N. T. entstand, und da wir überhaupt bei den Syrern eine grosse Lust an Uebersetzungen finden, so ist auch dadurch der Drang nach einer solchen des A. T. entstanden. —

1. Von einem Juden ist sie, ihrer Grundlage nach, sicher verfasst. Es ist so viel Halachisches und Hagadisches in ihr enthalten, so viele Verwandtschaft mit den Thargumen, dass sie von einem Nichtjuden nicht herrühren kann. 2 M. 22 10 ולקה בעליו Syr.: מומחה . . . ונקבל den Schwa, ebenso Thargg. u. Meeh.; das. 30 ובשר בשדה טרפה Syr.: הנית מן היותא חיתה, also wie החי מן החי aufgefasset, ebenso Thargg. — 3 M. 12 4. 5 דמי טהרה (Pharis. und Thargg.); das. 18 21 20 2–5 להעביר למלך Syr.: למבטנו נוכריהא (j. Tharg. und Ismael); — 21 4 בעל בעמיו (Onk.); 23 11 ממוחרת השבת (Hal. und Tharg.); das. V. 15 ובחר יומא (Hal. und Tharg.); das.

40 nach פרי עץ הדר noch אטרונגא. — 4 M. 5 28 ונורעה זרע
(Jos. Alt. III, 11 6. Bar. Berach. 31b; Sotah 26a, j. Th.)

2. Die wenigen Stellen, welche als christlich bezeichnet werden, sind sehr wenig beweisend, da sie an sich einen christlichen Inhalt nicht bekunden, zum Theile fehlerhaft sind, anderntheils gleich oder ähnlich sich in den 70 finden, zum Theile auch spätere Eindringlinge sind, was besonders von den Psalmen gilt, die vorzugsweise zu kirchlichem Gebrauche dienten.

3. Eine Abhängigkeit von den 70 lässt sich für einzelne Stellen ebenso behaupten wie bestreiten, da die Uebereinstimmung theils von gleichen Texten herrühren, theils späterer Uebersetzung zugeschrieben werden kann.

4. Dass solche stattgefunden und zwar grossentheils aus Missverständniss der ursprünglichen Uebersetzung, beweist z. B. das nach alten Texten (Wright im Catalog des brit. Museums Nr. 3 vom Jahre 464) aufbewahrte אלהי zu 5 M. 32 12 und 39 für אל und אלהים, wofür bei uns אלהא geworden, vgl. Ztschr. d. DMG. XXV, S. 273.

5. Dazu trug nun wol auch bei, dass der Uebersetzer manchen hebräischen Ausdruck beibehielt, theils weil er über dessen Bedeutung nicht sicher war, theils weil er die wörtliche Uebersetzung scheute.

6. Die Absichtlichkeit ist sichtbar, wie bei den andern Uebersetzern, wo es gilt von Gott Ungeziemendes zu beseitigen oder auch wegen sonstiger Israel und Einzelne betreffender Aussagen (Molochstellen 3 M. 18 21. 20 2—5, das Bücken Joseph's 1 M. 48 12, Esau's Söhne 5 M. 2 22, Hos. 4 12).

7. Noch gibt es eine Anzahl von Stellen, in denen eigene Lesarten wiedergegeben, bald eigenthümliche Auffassungen dargelegt werden, deren Werth verschiedenartig ist.

Die Frage, ob wir es mit einem oder mit verschiedenen Uebersetzern für die verschiedenen Bücher zu thun haben, ist auch noch unentschieden. Der Character ist allerdings verschieden, Psalmen sehr von den 70 influirt, Spr. in Uebereinstimmung mit 70 und Tharg., oft ganz selbstständig den Text verlassend, Ruth frei und geschmackvoll, Chronik frei, haggad.-paraphrastisch. Da treten einzelne Worte charakteristisch hervor, גַּר wird z. B. im Pent., Ezech., Zach. 7 10 wenn es als Proselyte aufzufassen ist דַּמְתַּפְנֵא לוֹחָה; wo blos der Fremdling darunter zu verstehen,

gebraucht er תּוֹחֵבָא עֲמֹרָא. In den andern Büchern kommt nur dieser Ausdruck vor, selbst, wo der Proselyte darunter zu verstehen ist, wie Jes. 14 1, niemals גִּזְרָא, mit Ausnahme von 2 Sam. 1 13, wo der גִּר עֲמֻלְקִי so bezeichnet wird, und auch das Tharg. das Wort setzt. Hingegen ist gerade dieses stehender Ausdruck beim Uebersetzer der Chr., wie bei dem des Matth. und der Apostelgesch., aber offenbar nur dem Neuhebräismus entnommen, wie bei dem solchen Entlehnungen befreundeten Ephrem (II, 188 E) auch אֲחֵגִיר aufgenommen ist (j. Ztschr. VII. 69), während später das, in der Form schon, als Denonimat אֲחֵגִיר vorkommt (Payne-Smith s. v.), während der Stamm גִּיר im Syr. mehr für ehebrechen gebraucht wird (Urschr. 354 f.).

Hilfsmittel für die Feststellung des syr. Textes besitzen wir bis jetzt wenige; noch sind die syr. Kirchenväter, zumal Ephräm, nicht eingehender dafür benutzt worden, namentlich alte Handschriften, die Uebersetzung des Arabers, den wir in der Polygl. haben, ist theilweise der Peschito entnommen; wie Rödiger gründlich nachweist (de orig. et indole Arab. Libror. V. T. hist. interpr. Halle 1829) ist Richter, Ruth, Sam., 1 Kön. 1—11, 2 Kön. 12 17—c. 25, Neh. 9 28—c. 13 aus der Peschito übersetzt, aber von späteren Christen, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, so dass wir in ihnen ein wenig entscheidendes kritisches Hilfsmittel haben.

Es bleibt demnach für diese wichtige Uebersetzung noch viel zu thun.

§ 17. Die Thargume.

Schon frühzeitig begann die Sitte, die Verlesung der bibl. Schriften mit einer der Gesammtheit verständlichen Erläuterung zu begleiten. Schon oben ist bemerkt, dass dies in Esra, Neh., Chr. mit הִבְיִן bezeichnet wird, dasselbe auch das chald. תִּרְגַּם entsteinigen bedeutet Esra 4 7. Wenn der Thalm. Nedar. 37 b in Neh. 8 8 von מְפָרֵשׁ sagt: וְזֶה תִּרְגָּם, so fasst er dies ganz richtig auf. Denn תִּרְגָּם heisst הִלְיִן, מְלִיץ zunächst nicht übersetzen, sondern: verständlich machen, vermitteln, daher thalm. הַבֵּי תִרְגָּמוֹ, und מְתוֹרְגָּמִין derjenige, der die Rede des Lehrers vorträgt, und Makk. 1 9: עַל פִּי בֵּי עֲדוּם שְׁלֵא חָהָא כְּנֵהֲדָרִין שׁוֹמְעָה מִפִּי הַתּוֹרְגָּמִין also durch den Vermittler; daher wird von der Uebersetzung

der 70 und jeder nichtchald. Uebersetzung ursprünglich nicht der Ausdruck חרגם, sondern כחב gebraucht; daher auch Schabb. 16 1: פ"א ואע"פ: כל כחבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה וואע"פ: קראה תרגום ככל: Meg. 2 1: ככל לשון טעונין גניזה . . . לשון לא יצא אכל קורין אותו ללעוויה בלע"ו. . . . ברכו ומצאו שאין החו' יכולה להתרגם כל צרכה. heisst eben: sie werde durch eine Uebersetzung nicht genügend erläutert. Nur תרגם עקילם החורה schon übersetzen. Also in תרגם liegt schon von vornherein: erläutern.

Diese Sitte nun, in der Landessprache zu erläutern, schreibt sich ohne Zweifel schon von der ersten Zeit der Rückkehr her, da Sprache wie Inhalt der Schrift der Masse entfremdet worden. Es war ein freier Vortrag, der aber doch seine festgewordenen Normen hatte und zur Anleitung von Jüngern auch schriftlich niedergelegt wurde. Dennoch ward die freie Bewegung damit nicht gehemmt, die Erweiterung und Umgestaltung war umsoweniger ausgeschlossen, als der Vortrag ein freier mündlicher blieb, die schriftliche Fixirung erst spät eintrat, obwohl schon Gamaliel I ein schriftliches Tharg. zu Hiob hat Thoss. Schabb. c. 14. jer. 16 1. bab. 115 a. Sof. 5 15. Wie alt sie ist, beweist, dass in den ältesten Documenten nie vorgeschrieben wird, dass man מתרגם sei, sondern das vorausgesetzt wird, Meg. 4 4: הקורא בתו' . . . לא יקרא למתורגמן יוחר מפסוק א' וכנכיא שלשה פוחח קטן; היו שלשתן של ג' פרשיות קורין אחד אחד מיחרגמין; das. 10 die Stellen, welche nicht מתרגם; oder die trotz ihrer Anstössigkeit dennoch מתרגם. Man betrachtete die in der erläuternden Uebersetzung enthaltene Feststellung des Sinns gerade wie alle Tradition als uralt, wie Sifra Schemini, Ende der Par. 1 zu 3 M. 10 11 ולהורות אח ביד משה זה המקרא: כל החוקי אשר דבר ה' אלהים ביד משה ר', יוסי בר יהודה א' מנין אף התרגום ת"ל להורות die richtige Lesart ist (wie wir sie noch bei A. b. D. finden), die dann vielfach umgestaltet wurde, als überhaupt die Geltung der Tharg. beanstandet worden, so dass man, wie bei uns und Jalk. daraus machte: יכול אף התרגום, die Gem. Kerithoth 13 b streicht es ganz und setzt dafür: יכול אף הגמרא. Denn dem Tharg. erging es wie der ganzen traditionellen Lehre, dass sie im Flusse der Umwandlung begriffen war, daher die ältern Aufstellungen beseitigt oder durch Umarbeitung fast unkenntlich

gemacht wurden und die neueste, die babyl. Gem. blieb. So erging es auch dem Tharg., bei dem das den Namen Onkelos' tragende allein in vollem Ansehen blieb, wie der Gaon Sar-Schalom (1. Hälfte des IX. Jahrh.) sagt (שערי חשוכה) Leipzig 1858 N. 330 p. 29 col. 1): ותרגום זה שאמרו חכמים זה שיש בדינו אבל שאר תרגומים אין בהם קדושה כהרגום זה ושמענו מפי חכמים קדמונים שענין גדול עשה הקב"ה באנקלוס הגר על שנתעשה ההרגום על ידו. Das darf uns jedoch nicht als Auffassung für ältere Zeit gelten, denn da stand das Tharg. sehr hoch, es war eben der einzig geltende Ausdruck für die aramäische Erläuterung, wie wir es namentlich in der Stelle Meg. 2 1 finden, so dass damit das Bibl.-Chald. bezeichnet wurde; Jadajim 4 5: תרגום שבעור' ושכדניאל מטמא את הידים . . תרגום . . אינו מטמא את הידים.

Jedoch gehen wir zuvörderst an ihre nähere Betrachtung.

- I. Für den Pentateuch besitzen wir: 1. Onkelos, 2. Jonathan b. Usiël, 3. jerusalemisches Thargum, blos einzelne Glossen am Rande von 2.
- II. Propheten, die sogenannten ersten und letzten: Jonathan b. Usiel.
- III. Hagiographen, mit Ausnahme von Daniel, Esra und Nehemia, hingegen zu Esther ein Thargum Scheni, das zur Chronik erst in späterer Zeit von Beck und Wilkins gedruckt.

Suchen wir uns zuerst über die Autoritäten, denen sie beigelegt werden, zu verständigen. Für Onk. zu Pentat. und Jonath. zu den Propheten tritt eine Stelle der bab. Gem. ein, Meg. 3a: א' ר' ירמ' ואיתו' ר' הייא בר אבא תרגו' של חו' אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע. תרגום של נביאו' יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי ונודעוה א"י ד' מאו' פרסה על ד' מאו' פרסה יצחה ב"ק ואמרה מי הוא זה שגילה סתרי לבני אדם עמד יב ע על רגליו וא' אני שגליתו סתריך לב א גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקי' בישראל ועוד ביקש לגלוי תרגום של כתובים יצחה ב"ק משום. Für das Letztere fügt die Gem. hinzu: ואמרה לו דיין mit Bezug auf das Alter des Tharg. zu Pentat. in Bezug auf die Stelle תרגום זה מפורש זה שכתובים: דאיה ביה קץ משיח' noch: והזרו ויסדום; als Ursache dafür, dass das Unternehmen bei den

Propheten so bedenklich erscheint und nicht bei Pentat. noch: דאורייתא מיפרשא מילי דנביאי איכא מילי דמיפרשן ואיכא מילי דמסתמן, und wird dafür ein Beispiel aus Zach. 12 11 angeführt א' ר' יוסף אלמלא תרגומא, כמספר הדררימון בבקעה מגרון. דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר. Trotz der ganz legendenhaften Färbung dieser Stelle wurde doch bis vor Kurzem und fast noch heute die Zurückführung dieser Thargume auf die angegebenen Autoritäten ohne Bedenken angenommen, die anfängliche im 17. Jahrhundert entstandene, tendentiöse Kritik katholischer Gelehrten wird eben wegen dieser Absichtlichkeit, die sie dann auch zu weit führte, beseitigt. Und dennoch erregen sie, ohne weitem Einblick in den Charakter der Uebersetzung selbst schwere Bedenken. Weder aus Pentat. noch aus Propheten kommt je ein Tharg. in der Mischna (die Stelle zu 1 Sam. 1 11 in Nasir 9 5 ist späterer Zusatz, vgl. Kerem-Chemed VI, 221. W. Z. V, 61 Anm.), in den Baraitha's und in der jerus. Gem. vor; nur die babyl. Gem. kennt sie (sehr wenig die noch jüngern Midraschim), aber auch diese nicht unter dem Namen jener oben angegebenen Autoritäten, sondern entweder דמהרגמינן wie das Pentateuchtharg. — Stellen bei Zunz GV. S. 63 Anm. e und Levy W. Z. V, 185 Anm. — oder כדמתרגם ר' יוסף, oder wenigstens führt sie Rab Joseph an — Stellen bei Zunz das., W. Z. III S. 250 und Anm. — eine Anführungsweise, wie sie in Beziehung auf das Prophetentharg. noch Hai Gaon hat im Commentar zu Tohoroth — Stellen: Urschr. S. 164 Anm.; — selbst Arukh nennt Onk. niemals, obgleich er sein Tharg. so häufig citirt, auch Aben-Esra nicht, nur המתרגם ארמיה, während man allerdings damals es schon diesen Autoritäten beilegte. Die Stelle Pirke d. R. Elieser c. 38 zu 1 M. 45 27 וכיון שהסירו את החרם שרחה עליו רה"ק כבתחילה שנא' ותחי רוח יעקב אביהם ותרגם אונקלם ושרח רוח נבואה (קודשא) על יעקב אבותון ist zwar etwas verdächtig, aber dass Sar-Schalom Gaon von ihm spricht ist bereits bemerkt; so haben Raschi, Maim. und alle spätern Erklärer seinen Namen; dasselbe gilt von Jonathan von Arukh an erst. — Wie ist ein solches Stillschweigen zu erklären? Nun kennt auch die jerus. Gem. jenen allgemeinen Bericht gar nicht, aber, das was die babyl. Gem. von Onkelos berichtet, berichtet sie, und als treue Tradition über Akylas, und wie die Babylonier für diesen Namen auch sonst אנקלוס —

so in alten Quellen, also Onkelos — ein Name, der ihnen bekannt war, — wohl Nikolaus, — so auch bei der Bibelübersetzung. Warum nun bloß beim Pentat.? Vielleicht, dass sie der Ausdruck עקילס החורה zu der Beschränkung verleitet hat, dass die genannte Uebersetzung eine wörtliche war, was nur von der aramäischen des Pentat. gilt. Wieso sie zu dem Namen Jonathan's gekommen, lässt sich schwerer angeben; wir haben nur die ingeniose Vermuthung Luzzatto's (W. Z. V, 124 ff., Urschr. 163), dass es eine Erinnerung an Theodotion, das ins Hebräische zurückübersetzt Jonathan giebt und etwa auch einen eine frühere Uebersetzung berichtigenden alten Uebersetzer bedeutet. Jedenfalls haben wir es mit diesen beiden Männern und einer so hoch hinaufreichenden Uebersetzung — wovon noch später — nicht zu thun. Dennoch hat der Name Jonathan sich noch auf eine andere Uebersetzung übertragen, nämlich die des Pentateuch. Allein diese kennt keine alte Autorität unter diesem Namen. Ausdrücklich wird j. Berachoth 5 1, Meg. 1 10 eine Uebersetzung angeführt, die in dem s. g. Jonathan zu 3 M. 22 28, aber als אילין דמחרגמין und tadelnd. In den Midraschim sind gleichfalls einige wenige Spuren; von Spätern erfahren wir zuerst vereinzelt von Autoren des 11. Jahrhunderts. Hai, Chananel, Alphasi, als תרגום א'י, wie der jerus. Thalmud auch bei den Alten heisst תלמודא דבני מערבא, תלמודא א'י, — dann als תרגום ירושלמי, wie so oft bei Aruch und seinen Nachfolgern — Stellen bei Zunz und W. Z. III; — erst im 14. Jahrhundert taucht Jonathan auf, wahrscheinlich durch falsche Auflösung der Apocope ת'י. — Dass Rab Joseph das Tharg. zu den Hagiographen angefertigt, ist ein blosser Einfall. Ueberhaupt ist eine Bekanntschaft mit ihm bei den Alten gar nicht ersichtlich, selbst Raschi weiss nichts von ihm — ausser etwa Esther; — erst mit Arukh beginnt sie, aber nicht unter Joseph's Namen.

Wir haben es also auch hier mit herrenlosem Gut zu thun, und es geht uns hier, wie mit der ganzen Traditionsliteratur, es ist alles in spätern Uebearbeitungen versteckt und zwar gerade in solchen, welche nicht zur offiziellen Geltung gekommen. Wie dort Sifre und Mechiltha nebst jer. Gem. viel Altes, das ganz verdrängt worden, in sich schliessen, neben Neuem, das hinzugefügt worden, hingegen bab. Gem. den neuen, zur Geltung

gelangten Standpunkt vertritt, und selbst das Alte, das sie aufnimmt, vielfach in neue Fassung bringt: so sind auch die recipirten Thargume zu Pentat. und Proph., jüngere babyl. Bearbeitungen, die nur hie und da die alte Form durchschimmern lassen, die andern Tharg. jerusalemisch, die die alten Bestandtheile oft zu einem grossen Theile treu bewahren, aber auch reichliche spätere Zusätze haben.

1. Onkelos' babyl. Thargum zum Pentateuch.

Die Schicklichkeit gebietet es, dass wir mit dem recipirten Tharg. zum Pentat. beginnen, wenn auch die chronologischen Ergebnisse ihm nicht den ersten Rang einräumen. — Wir haben es schon aus der allgemeinen Betrachtung erkannt: es ist babylonisch; das ist ferner bezeugt Kidd. 49a. Da heisst es in der Bar.: על מנת שאני קריינא כיון שקרא ג' פסוקים בב"הכנ הרי זה מקודשת ר' יהודה או' עד שיקרא ויתרגם ויתרגם מדעתיה והתניא רי"א המתרגם פסוק בצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מהרף ומגרף אלא מאי תרגום תרגום דידן. Babyl. Schulen beschäftigen sich mit dem Tharg., die Massorah zu demselben giebt sora-nische und nehardeische Lesarten an. Auch Spätere nennen es geradezu תרגום בבלי, wie Rap. K. Chem. V, 223. VI, 24, nach ihm Levy W. Z. V, 190 nachweisen, zwar nicht bei Aruch בעץ wo ת' שלנו dem jerus. entgegengesetzt wird; auch die Raschistelle Meg. 21 b ob. ועוהתרגום הוא לעו הכבלים ist nicht schlagend, hingegen wohl Thoss. Menach. 44a Ende ובתרגום בבלי; Isaak b. Abr. bei Mord. Gitt. c. 9 Ende אני ברקתי בתרגום בבלי כי יותר מפרש מרומי מן הדין הי' לנו להוור הסדר בתרגו' ירו' כי יותר מפרש מרומי העברי מתרגום שלו, אך שאין מצוי בירינו ואף כי אנו נמשכים אחר מנהג הכבליים. Allein das ergiebt sich auch aus der Sprache, wie hier ארז and ארי, jerus. ארום and ארז, für או — ארז — ארז; נאף; מן בגלל, בגין, jer. בריל — למען; רכרין, הירין, jerus. חזור חזור, jer. סחור סחור b. סביב; גור, jer. חזר חזר, jer. קרא, קרה, ערע, die Infinitivform für ערע, jer. — noch weitere Versuche Levy W. Z. V, 189 f. — Damit ist das späte Alter schon ausgesprochen, denn vor der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts giebt es keine babyl. Literatur. Aber es ergiebt sich noch mehr aus dem Inhalte, j. Ztschr. IX, 95 ff., dazu noch 5 M. 26 17. 18.

Dieses Beispiel giebt uns auch 2. die Anleitung zu erkennen, wie er das frühere Tharg. benutzt. Denn nicht das jerus. pseudo-jonathanische Tharg. hat ihn, vielmehr er jenes benutzt und seltsam beschnitten j. Ztschr. IX, 86 f.

Und so ist 3. seine Sprache kein eigentliches Aramäisch, sondern eine erkünstelte Sprache, Ztschr. das. 93 ff.

4. Der Charakter der Uebersetzung ist Wörtlichkeit, Treue wie bei Aqu. und dies ist eben ein Resultat der spätern Zeit, die gegen das Ueberwuchern der freien Uebersetzung sich verwahrt. Freilich hält er sich daran doch nicht peinlich streng, vielmehr nimmt er geläufiges Halachische wohl auf, so wenn $\text{לא היכלון בשר בחלב}$ mit $\text{לא הבשל גרי בחלב אמ}$ und Aehnliches. Das Verfahren der alten freien Paraphrase adoptirt er vollständig bei poetischen Stücken.

5. So schlägt er denn auch das Verfahren ein, in dem alle Uebersetzer zugleich mit Punctatoren und Accentuatoren einstimmig sind, jeden unschicklichen Ausdruck von Gott zu entfernen. Das hat schon Luzzatto in Oheb-Ger (Wien 1830) reichlich belegt (nur schlecht disponirt), Ztschr. 100 ff. אהגל für אררה und dgl., $\text{שמיע קדמי} - \text{שמעתי}$, $\text{גלי קדמי} - \text{ראיתי}$, Gott erzürnen ה' ארגיו קדם und vieles Aehnliche, daher auch ימרא , שבינחא , ימרא , daher Manches unübersetzt, die Nebeneinanderstellung mit Menschen vermieden, 2 M. 14 31 האמינו ידבר העם באלהים 4 M. 21 5; במימרא דה' und $\text{במימרא דה' ועם משה}$.

6. Ebenso die Ehre der Frommen, vgl. Ztschr. S. 103.

7. Hingegen ist die Decenz in den Ausdrücken von ihm weniger beachtet; es ist dies die Durchführung der Regel Meg. 4 9: $\text{המכנה בעריות משחקין אותו}$ so dass er den Ausdruck גלי עריחא , nicht בוי , nicht קלנא und Anderes dgl. meidet.

Unsere Ausgaben sind sehr verwahrlost, während alte Ausgaben und Handschriften Vorzüge haben. Dafür hat Luzzatto in Oheb-Ger Schönes geleistet. Er hat uns auch die Massorah zum Tharg. mitgetheilt — so hoch hielt man das Thargum — in Oz. Nechmad IV (Wien 1864) S. 156—173, ZDMG. XVIII, 649—57. Commentare dazu, Büchlein Pathschegen (פתישגן), wovon eine Abschrift 1451.

Das Resultat ist das des Meir aus Rothenburg (ob. S. 103). Onkelos bietet nichts Neues; sein Text ist der Unsrige; seine

Exegese die gewöhnliche; seine Wiedergabe wenig belehrend. Seine Bedeutung ist sehr zu beschränken; er ist allerdings ein Uebersetzer aus dem 3—4. Jahrh., aber kaum von besonderem Geschicke.

2. Jonathan, babyl. Thargum zu den Propheten.

1. Für den babyl. Ursprung sind bei ihm noch andere positive Zeugnisse. Auch hier nämlich ist die Sprache dieselbe, die haggadischen Bestandtheile sehr spät, wie schon bei Zunz S. 63, die Zunz für Interpolationen hält, während ich schon W. Ztschr. III, 250 ff. darauf hinwies, dass man weit eher späte Abfassung anzunehmen habe — vgl. noch zu Jer. 28 16. 17. Aber er hat die babyl. Lesarten (Urschr. 482 ff.) und auch die סבירין der Massorah sind der Art, z. B. Jos. 22 4 (ed. Lagarde).

2. Auch er hat sicher ein älteres Thargum benutzt, wenn uns auch hier kein vollständiges Jer. erhalten ist, wir daher keine Controlle haben, auch bei seiner freiern Stellung der Nachweis der Entlehnung schwieriger zu führen ist. Jedenfalls sind die Nachweise von Zunz S. 77 f. über die in unsern Ausgaben befindlichen, von den Alten angeführten תוספתא, dem von Luzzatto angegebenen חרגום דארעא דישראל, in W. Ztschr. V, 132 ff., besonders in der neuen Ausgabe von Lagarde die ירושלמי. An einer Stelle jedoch, Richt. 5 5 dürfte eine solche Entlehnung mit ziemlicher Sicherheit nachzuweisen sein; auch der Ausdruck במסרה das.

3. Auch seine Sprache lässt sich als gemachte weniger bezeichnen, da er sich die Wörtlichkeit nicht zum Gesetze macht; dennoch ist z. B. חתר Ezech. 8 8. 12 5. 7. 12 lediglich Aufnahme des hebräischen Wortes; so שולל Mich. 1 8 mit בשולא (cod. Reuhl.) oder בשולליא bei uns.

4. Denn eben der Charakter seiner Uebersetzung geht durchaus nicht auf Wörtlichkeit aus, sie ist im Gegentheile unleidlich paraphrastisch, z. B. Hos. 5 8; daher ist

5. seine Umschreibung, um Ungeziemliches von Gott abzuwenden, im höchsten Grade willkürlich, in gleicher Weise bei den Stellen

6. gegen Israel und Fromme oder

7. bei sonstigem Anstössigen und

8. lässt er aus derlei Gründen Manches ganz unübersetzt, ferner גוים ואלהיו 2 Sam. 7 23.

9. Natürlich ist er voll Hagadah's, wie bereits oben bemerkt.

Bei diesem Character ist er doch als höchst werthvoll betrachtet worden; Raschi und Kimchi führen ihn immer an, wenn sie auch hie und da sich über ihn wundern. Letzterer deutet seine המשמח אלהים ואנשים Richt. 9 13 man bringt ihm Trankopfer, 2 Sam. 7 13, Jer. 14 8 und sonst. Ebenso hoch hielt ihn Maimonides, so dass er More III. Anf., in der מרכבה sich vielfach auf ihn stützt.

Diese vielen Anführungen, sowie die Arukh's sind sehr belehrend über seinen Text; ebenso die neue Ausgabe Lagarde's nach cod. Reuhl. 1106 mit den פליג, ל"א, כ"א, ו"ד, ו"ר, ו"ש, ו"י; nur schade, dass in derselben nicht die Citate der Alten genügend verwerthet werden.

3. Pseudo-Jonathan und jer. Fragmenten-Thargum zum Pentateuch.

So sind die anerkannten Thargume zu Pent. und Propheten babylonische, aus dem Ende des 3. oder Anfange des 4. Jahrhunderts. Sollte keine Spur von frühern und zwar von solchen aus dem Stammlande, Palästina, geblieben sein? Man hat übersetzt, hat auch niedergeschrieben, wenn auch freilich der mündliche Vortrag immer Regel blieb, j. Meg. 4 1: ר' חני א' ר' שמואל בר רב יצחק אויל לכנישתא חמא חד סופר מושט (פושט) הרגומא מן גו סיפרא א"ל אסיר לך דברים שנא' בפה בפה דברים שנא' בכהב בכהב. Dass wir keine Spur von den babylonischen Thargumen in den älteren palästinischen Quellen finden, ist selbstverständlich, aber von ältern palästinischen? Allerdings, aber in eigenthümlicher Art, mit Tadel belegt, so zu M. Meg. 4 9: האו' מורעך לא תהן להעביר למלך (3 M. 18 21) משהקין אוהו בנויפה jer.: לא תהן להעביר למלך (3 M. 18 21) משהקין אוהו בנויפה, ומן מורעך לא תהן לאתעברא בארמיהא, wovon offenbar weder M., noch Babli etwas erwähnen und dennoch ist es die Ansicht Ismael's (jer. babl. 25a) זה שהוא נושא ארמיה ומעמיד ממנה, dann vorhergehend zu 3 M. 22 28 in Jer.: בעריירא דאבוי in j. mit המכנה בעריוורא משהקין אוהו M. בעריירא דאבוי fehlerhaft für בוי ער' und aus dem Tharg. gerade wie im Babl. קלון אביו וקלון אמו, wie wirklich im

Prophetenthargum meist für ערוה gesetzt wird. Man kennt das Tharg. und tadelt es, d. h., es entspricht nicht späteren Anforderungen, während es die älteren wiedergibt, wie wir von Ismael erfahren und — wie es in unserem Pseudo-Jonathan buchstäblich erhalten ist. Also hier haben wir das alte palästinische Thargum. — Und dennoch nicht das alte, denn dass es, wie es uns vorliegt, eine Uebersetzung aus jüngerer Zeit ist, ist offenbar. Neben den hagadischen Entlehnungen, die Zunz S. 72 und 76 zusammenstellt und von denen ein Theil sicher erst einer späteren Zeit seine Entstehung verdankt, ist noch besonders hervorzuheben zu 1 M. 21 21: ונסיב אתחא יח עדישא ותרבה. ונסיבה ליה אמיה יח פטימא אתחא מארעא דמצר' (Pirke R. Elies. c. 30, j. Ztschr. V, 103 f. und 313); auch 4 M. 24 24 scheint allerdings in der Hauptrecension die Lombardei genannt: ויפקון באכלוסין סניאין מן למברניא ומארע אטליא, während ein Fragmenten-Tharg. liburna hat מדינתא מן מדינתא רבהא und jedenfalls auch das weströmische Reich schon das überwiegende war.

Dennoch hat es andererseits sehr alte Bestandtheile treu aufbewahrt, so agadisch über Chanoch (Urschr. 198), Gog, König von Magog, Johann Hyrkan, Jannes und Jambres 2 M. 1 15 (Urschr. 474). An allen Stellen corrigirt das Fragmenten-Tharg. Noch schärfer tritt das hervor in den halachischen Abschnitten, so die drei Maasser (das. S. 177, II, 181 A.), das vierte Jahr der Baumfrucht (182), ferner für zweites Pessach (186), die Theilung zwischen ש"ח und ש"ש (193), יבאהו עד, ושלה את השעיר (273), אלהים לא תקלל (I und II, 194), הטרפה ויסקו צפירא על טוריא רבית חידורי וידחינורא רוח (3 M. 16 22) ואם ימעט הבית מהיו' (Oz. Nechm. III, 14) זיקא מן קדם ה' וימו' משה, 2 M. 12 4 ממנין עשרא, gleich Jos. j. Kr. VI, 9, 3 Fratrien von mindestens 10, zuweilen auch 20 Personen und Thoss. Pess. c. 4 Ende (babl. 64b) אין לך כל פסח שלא היו (3 M. 21 9) עליו יותר מעשרה מנויין, כי תחל לזנות את אביה עך, wie Elieser und Ismael, Sifra z. St., j. Sanh. 7 1. babl. 51ab בלוס ארוסה. — 4 M. 19 2 von der rothen Kuh ברת תרחין שנין und 5 M. 21 3 von der zu knickenden Kalbin ברת שתא, beides wie Elieser: עגלה בת עגלה בת שתי ופרה, während Chachamim: שנתה ופרה בת שתי' (M. Parah 1 1 und Sifre zu den St.); 4 M.

5 28 ונזרעה ורע דבר, וחתעבר בבר דבר, wie Jos. Alt. III, 11 6: *παυδίον ἄρρεν*, wie Ismael gegen Akiba (das. IV, 92). — Ebenso in Erklärungen, wo häufig ältere und jüngere neben einander stehen, 1 M. 48 22, 1 M. 30 40 אל — משכוביחא (Urschr. 244), כפרח 2 M. 40 3 (Urschr. 246), die unreinen Vögel in 5 M. (247); 5 M. 32 8 למספר בני ישראל (Urschr. 294). — Noch die eigenthümliche Erklärung 1 M. 24 66 את והב האיש הלוח (DMG. XII, 140 f., Oz. Nechm. III, 62 ff.) בעלעולא דכנירוחא (DMG. XIV, 316 f.). 4 M. 21 14: בסופה Vgl. d. Excurs in Urschr. S. 451—480.

Angeführt wird es von Hai Gaon an, vorzugsweise von Arukh, im Allgemeinen übereinstimmend mit einer der zwei Recensionen.

So ist denn das Ergebniss, dass wir es hier mit einem Tharg., mit einem Bau zu thun haben, der sehr alte Grundmanern hat, aber mit einer Unzahl neuer Zuthaten versehen ist. Diese Ueberlieferung solch alten Gutes unter vielem Schutte, hat für uns den Vorthail, dass wir hier das Zeugniß haben, wonach auch in Palästina Lesarten und Erklärungen cursirten, denen wir in der dem Samaritaner und andern Uebersetzungen zu Grunde liegenden Recension begegnen, die aber später beseitigt worden sind, und dass wir für den Entwicklungsgang der Methode und der Halacha in ihm ein neues Zeugniß erlangen, und zwar für die alte Richtung. Das Verhältniss der beiden Recensionen, der vollständigen und der nur in einzelnen Glossen vorhandenen, ist bei der Natur solcher Glossen, die nach dem individuellen Geschmack der Abschreiber ausgewählt werden, schwer festzustellen; dennoch scheinen die Glossen theilweise Berichtigungen des alten Thargum-Textes zu sein. — Das Verfahren ergibt sich nun als das freie, sehr umschreibende.

Dem Character nach ist die Scheu im Ausdrucke noch stärker, so ברכה וקללה 5 M. 11 26. 28. 30 1. 19 והילופה; 1 M. 49 4: אל תוחר „Du wirst nicht weiter sündigen und was du gesündigt wird dir verziehen werden“; 5 M. 33 6 ויהי מחיו מספר sie seien mitgezählt mit den Brüdern in Israel oder unter den Helden; 1 M. 49 6 ארור אפס, Schechem war verflucht, gegen den sich der Zorn gewendet; das. 12 חבליי fröhlich; 2 M. 32 25 פָּרְעָה das Volk habe sich seines Haarschmuckes beraubt.

Was gegen die Schamhaftigkeit Verstossendes betrifft, ist schon früher berührt.

Es ist schmerzlich, dass uns keine Handschriften zu Gebote stehen, die uns einen klaren Blick in die schichtenweise Auflagerung dieses Tharg. werfen lassen. Wir haben blos die Autorität der Handschrift, nach welcher die erste Ausgabe Vened. 1590 erschienen ist.

4. Jeruschalmi zu den Propheten.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass ein älteres Tharg. als unser gegenwärtiges zu den Propheten vorhanden gewesen; dem Rab Joseph war ein solches bereits bekannt, und sind auch die Anführungen aus demselben, welche die babyl. Gem. und Gaonim unter seinem Namen anführen, lediglich die unsrigen, so ist doch zu vermuthen, dass er noch andere Thargum-Erklärungen gekannt und benützt, wenn er auch die aramäischen Worte nicht angiebt. Von sämmtlichen, bei Frankel S. 11 und A. 2, angeführten Gemarastellen zwar, in denen Josef Verserklärungen giebt, ist keine Spur in irgend einem Thargum geblieben, wohl aber gerade von Stellen, die er nicht anführt. So lesen wir in seinem Namen Schabb. 56a, Khethub. 9b die Deutung von ואת ערבתם תקח (1 Sam. 17 18) דברים המעורבים כל היוצא למלחמה: בינו לבניה וכו' בית דוד גט כריתות כותב לאשתו דכתי' . . ואת ערבתם תקח מאי . . . ערבתם חני רב יוסף דברים . . . Mit diesem Worte wissen die alten Uebersetzer nichts anzufangen, so dass Aqu. (nach einer Rec.) sogar das hebr. Wort einfach in seine Uebersetzung aufnimmt, keiner hat die angegebene Deutung, nur der jer. in Codex Reuchl. ed. Lag. ויה גט פטורי נשיהין תיסב. — Den Ausspruch לוחות מונחים בארון belegt R. Jos. Bab. batra 14b, Men. 94a mit dem V. 5 M. 10 2 ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברתי ושמחתם בארון. — Dort ist keine Andeutung davon in den Tharg., allein B. b. wird auch der V. 1 Kön. 8 8 אין בארון רק שני לוחות האבני אשר הנה שם משה בחרב לא . . . מיתחת בארונא אלהין: . . . תרון לוחות אבני קיימא ולוחות תבירים דאצנע תמן משה כד איתברו על עובדי עגלא חורב. Daraus — und vielleicht noch aus andern Stellen — scheint hervorzugehen, dass Joseph thar-

gumische Traditionen hatte, die er aggadisch verwendete, wenn sie auch in das officielle babyl. Tharg. keinen Eingang fanden. Von einem solchen jer. Tharg. zu Propheten sind uns nun auch einige Fragmente geblieben; einige giebt Zunz S. 77 ff. an, die nicht alle zuverlässig sind (W. Z. III, 253 f.). Die חוספתא דארעא דישראל, welche Luzz. einer jungen Handschrift entlehnte (das. V, 132 ff.), sind wahrscheinlich sehr jungen Datums. Anders verhält es sich mit den Glossen zu Cod. Reuchl. vom Jahre 1106 unter der Bezeichnung 'ירו', von denen zwei bereits angegeben, und die, nicht spärlich, starke hagadische Zusätze geben. Hier haben wir selbst Aggadisches, für das wir sonst keine Quelle haben. So wenn Jos. 5 15 der heilige Boden dahin gedeutet wird, dort werde dereinst das Lehrhaus Elisa's stehen; zu 10 41 גשון als גרר genommen wird, das Abimelech dem Abraham geschenkt und woselbst — seltsamer Weise — die Israeliten unter den Egyptern geweiht; Deutungen für Städtenamen, wie צרח השחר Jos. 13 18, אבן כהן בן ראובן Jos. 15 6; vgl. übrigens 18 28 und 19 26; der Eselskinbacken des Simson wird auf den Esel zurückgeführt, den Abraham bei der beabsichtigten Opferung Isaak's geritten; 1 Sam. 10 22: כבית אולפנת טמיר ומצלי וקרי במאני zu 1 Sam. 17 4 Simson sei der Sohn der Orpah (was thalm.) und des Simson gewesen und Aehnliches. — Ob nun diese Glossen einer alten Uebersetzung angehören? Aelter scheint איומיליין טיורון für חרבות צורים Jos. 5 3 mit allen alten Uebersetzungen als unser איומלון חריפין; אלה קנאו in Jos. 24 19 für אל קנאו, das babli umschreibt und das fälschlich noch in unsern Text gekommen, während es im Cod. Reuchl. fehlt. Bei den aggadischen Zusätzen, insofern sich die Quellen finden, lässt sich ein älterer Character nicht herausfinden; ich will auch kein entscheidendes Gewicht legen auf seine Deutung des השכם והערב 1 Sam. 17 16 mit כרי קרבן חרית ורמשא, während Sotah 42b כרי לבטלן מק"ש שחרית וערבית. Seine Sprache ist ächt jerusal., wie חרית Jos. 7 23; פילקחיא (für פילגש, bab. להינחא) Richt. 8 31; מלמד für מכאסא Richt. 3 31; vgl. Pessiktha ed. Buber 153a und Parall.; דשר für יתר Richt. 4 21; vgl. Tharg. Esth. 1 6 und sonst.

Jedenfalls verdienen diese Ueberreste noch aufmerksamere Prüfung.

5. Thargume zu den Hagiographen.

Dass auch diese Bücher schon in alter Zeit ihr Thargum hatten, wenn auch aus ihnen gottesdienstliche Vorlesungen nicht üblich waren, ist aus der alten Erwähnung eines geschriebenen Tharg. zu Hiob ersichtlich. Dass wir es bei den uns vorliegenden — zu sämtlichen hagiographischen Büchern — mit Ausnahme von Daniel, Esra, Nehemia — mit einer jerusalemischen Arbeit zu thun haben, beweist durchgehends ihr Sprachcharacter. Sicher ist auch, dass sie sämtlich Uebersetzungen gefunden haben, und in ihrer alten Form uns nicht vorliegen; dafür zeugen Elemente in ihnen, deren einige Zunz S. 64 A. c. anführt. Erwähnt wird es erst von Nathan b. Jehiel, bald schlechtweg als Tharg., bald als jerus. Tharg. Auch seine durchgehende Uebereinstimmung mit unserm Text spricht für seinen spätern Abschluss, aus jüngerer Zeit. Allein das schliesst nicht aus, dass wir in ihm einen Fortbau auf alter, zum Theile erhaltener Grundlage zu erblicken haben. Man überliess eben diese Bücher der Gilde der Methargemim, die, ihre Ueberlieferung benützend, in der ihnen geläufig gewordenen jerusalemischen Sprache erweiternd und berichtigend fortarbeiteten. Man gestaltete sie nicht babylonisch um, beschränkte sie nicht, so dass die Bücher, welche doch auch öffentlich vorgetragen wurden, also die fünf Megilloth — namentlich Esther und Echa, aber auch die drei andern an den drei Festen — zu einem höchst überschwellenden Thargum kamen, Esther gar zwei erhielt, von denen das sog. Zweite, ganze aggadische Abhandlungen und reichsten Legendenschmuck (die theilweise doch alte Quellen haben, so z. B. wie Salomo Nachricht durch den הַרְנָגוּל בְּרָא von der Königin von Saba erhält und seinen dadurch bewirkten Beziehungen zu ihr (1 2), was bereits im Koran mit dem הַרְהַר berichtet wird) enthaltend, das ältere zu sein scheint, da es am frühesten angeführt wird (Soferim 13 6 zu 3 1 als Tharg. R. Jos.), sich auch mehr in alten Handschriften findet, als das erste (z. B. im Bresl. Mar. Magd. Cod. v. J. 1238). Beide haben ganze alphabetische Dichtungen, wie II zu 1 1. 2. 5 1. zwei 7 10 zwei, I zu 5 14; eine Erscheinung, die nicht auffallend ist, da abgesehen von den biblischen alphabet. Liedern, auch die Syrer dieselben in Anwendung brachten.

Wenn bei diesen Megilloth die Fluth frühzeitig anwuchs, so erhielt sich im Gegentheil das Thargum zu den Sprüchen wohl am meisten in seiner alten Gestalt und zeigt einen von allen sonstigen thargumischen Arbeiten, die uns vorliegen, ganz abweichenden Character, der aber seiner Hälfte nach wörtlich mit dem Syrer übereinstimmt, so dass sie zur gegenseitigen Berichtigung dienen und zwar selbst da, wo vollständige Abweichungen von unserm Text stattfinden, und sie meist mit den 70 übereinstimmen. Blos einzelne Beispiele: 7 22. 23: וכעכס והיך כלבא לאסורא והיך, אל מוסר אויל עד יפלה חץ כבדו והיך כלבא לאסורא והיך, אילא, דמפריח גירא בככדיה דεσμοῦς, ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγῶς εἰς τὸ ἦπαρ; hingegen Sym. ἐπὶ δεσμῶν ἄφρων; — 10 4 רשא עשה כף רמיה מסכנוחא ממככא לגברא, πενία ἄνδρα ταπεινοῦ, Hier. giebt unsern Text. — 10 7 נדעך ירקב: σβέννυται, Aqu. und Sym. hingegen σαπήσεται; — 20 כמעט מרתא הו, מרתא הו, wo 70 sogar wörtlicher ἐκλείπει, er nimmt ab; Sym. εἰτελής, werthlos; Aqu. und Theod. ganz wörtlich. — 11 15 רע ירוע כי בישא מבאש בצדיקא מטול דהוא ערב ערב זר ושונא חוקעים בוטח מא דארע לודיקא Syr. חילוני: וסני לאילין דסימון סברהון באלהא פונהרὸς κακοποιεῖ ὅταν συμμίξη δικάϊω, μισεῖ δὲ ἧχον ἀσφαλείας; Sym. im zweiten Theil wörtlicher (Jeb. 109b ganz anders). — 27 מן דכלי: מנע בר יקבהו לאום עבורא באולצנא נשבקוניה לבעל דכבוו ὑπολείπειτο αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν, alle andern griech. Uebers. mit unserm Text. — Eine Abhängigkeit das. 31 הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא Syr. הן צדיק בארע' מתחסן ורשיעי והטאי סיפין מן ארעא ודיקא למחסן רשיעא וחטיא איכא משתבח 70: εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ γαρεῖται. — 12 19 וסהדא מסרהבא Syr. וסהדא מסרהב: ועד ארגיעה לשון שקר μάστιγ δὲ ταχὺς γλώσσαν, anch hier. — 12 21 לא יאנה לא: Syr. ebenso. 70 οὐκ ἀρτίσει, Hier. non contristabitur. — 28 ואורה דעוהנא למוהא Tharg. ודרך נתיבה אל מוה = Syr. חוהלה ממושכה 70 μνησικάκων εἰς θάνατον. — 13 12 מן דמשדי למעדריה טב מן דתלי בסברא, Tharg. מחלה לב, טב הוא בר נשא דמשדא למעדרו טב מן הוא דחלא בסברא 70 χρείστων ἐναρχόμενος βοηθῶν καρδία, τοῦ ἐπιγγελλομένου καὶ εἰς ἑλλάδα ἄγοντος, Aquila stimmt mit Tharg. überein. — 15 ואתה תקופא דכוזוי תיבד Tharg. ודרך ביגדים איהן 15

ואורח' דעולא לאברנ' 70 *οδοὶ δὲ καταφρονούντων ἐν ἀπωλείᾳ*. —
 ומרחקתא דסכלי פריקא מן Tharg. וחוּעבת כסילים סור מרע 19
 פרוקא הי מן ידעתא. Syr. *μακρὰν ἀπὸ γνώσεως*,
 Aquila wie unser Thargum. — 14 14 ומעליו איש טוב Tharg.
 מן דחלתא דנפשה. Syr. *ἀπὸ δὲ τῶν διανοημάτων αὐτοῦ*. — 30
 דמפליג (דמפיג) המתיה דלביה אסיה הוא דביסריה Tharg.
 דמפליג (דמפיג) המתיה דלביה אסיה הוא דלכת Hier.
 ובקרב כסילים חודע Tharg. *πρᾶνθυμος ἀνὴρ καρδίας ἱατροῦς*,
 Tharg. וברקרב כסילים חודע 33
 לא תחידע. Syr. *οὐ διαγιγνώσκειται*, so auch
 וסלף בה שבר ברוח 4 15
 Tharg. ודאכיל מן פירוהי נשבע Syr. *ὁ δὲ συντηρῶν
 αὐτὴν πλησθήσεται πνεύματος*. — 16 2
 ותכן רוחות ה' Tharg. ומריא מתקן אורהתיה Syr. ואלהא מתקן ארחתיה
 בעבא Syr. בעובא דעיצתא Tharg. בחיק 33
 דאנתא wohl דאעתא 70 *εἰς κόλπους ἐπέρχεται πάντα τοῖς
 ἀδίκοις*. — 17 9
 ורסני מילתא Tharg. Ms. 1238 ושנה בדבר 9 17
 ורסני למכסו (wohl למכסיו zu lesen, entsprechend dem
 ersten Theil des V.), 70 *ὅς δὲ μισεῖ κρύπτειν*, Sym. und
 Theod. *δευτερῶν*. — 12
 פגיע דוב Tharg. פגוש דוב שכול באיש 12
 ורתוחא כגברא חכימא לא מחביע וסכלא בשמיותיה נפל
 ורתוחא כגברא חכימא ולסכלא בשמיותיה 70 *ἐμπε-
 σεῖται μέριμνα ἀνδρὶ νοήμονι κτλ.*, Theod. wie Tharg. — 14
 אשיר דמא היך מיא מגרי תגרי וקדם קדיא Tharg. פוטר מים
 ודאשיר דמא דינא מגרגר קדם שליטא Syr. אטעי דינא
 70 noch abweichender, Theod. wie bei uns. — 26
 גם ענוש לצדיק Tharg. למתך לצדיקיא לא שפיר אף לא לממחי צדיקיא דאמרין תריוצותא
 Syr. wörtlich so, 70 abweichend, Aquila wörtlich. — 18 19
 אחא דמתעווי (דמתעדר Lagarde) מן אחוי היך Tharg. אה נפשע
 אחא דמתעדר מן Syr. קריחא עשינתא ואחדא היך סוכרא דחוסנא
 אחוהי איך מדינתא מן חסנה 70 *ἀδελφὸς ὑπὸ ἀδελφοῦ κτλ.*,
 Aquila wie bei uns. — 19 6
 ודלבישין Tharg. וכל הרע לאיש מתן 6 19
 (Ms. 'ולרב') יהיב מוהבתא Syr. wörtlich wie Ms., 70 *πᾶς δὲ ὁ
 κακὸς κτλ.*, Sym. wie wir. — 7
 מרדף אמרים לא חמה 7
 Tharg. אינא דטרבן (איבא דטרבן) (Ms.) איכא דטרך כמלוי לא שריר
 Syr. *ὅς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται*, Sym.
 Anfang wie bei uns, dann *ἀνύπαρκτος*, Theod. ganz wie bei
 uns. — 14
 מחמסרא איתחא לגברא Tharg. (ומ'ה) אשה משכלת 14
 מחמברא (מחמברא) Syr. מחמברא 70 *ἀρμόζειται*, Aqu., Sym., Theod.

wie bei uns. — 19 וכמה דמתעלי Tharg. בני אם תציל ועוד תוביק 19 על טיעניה מוסיק Syr. — 20 מהרף עצל לא יחרש 4 Tharg. מהחסד הבננא ולא שתוק Syr. מהחסד עטלא לא שתוק. — 14 הברא לחבריה נאמר דקני והידן נשתבה Tharg. רע רע וכו' 14 רהמא נאמר לחבריה דקנית והידן נשתבה ונאמר Syr. ונימר 70 fehlt, Theod. wie bei uns. — 20 באישון השך 20 Tharg. איך 70 *ζόραι τῶν ὀφθαλμῶν*, Sym. wie bei uns. — 30 המרוק ברע 30 Tharg. (Khethib המרוק), פגעו בבישא Syr. ebenso, 70 *συνατιῆ ζαζοῖς*, Sym. aufreiben. — 21 4 ונר רשעים 4 Tharg. ושרגא ebenso der Syr., 70 *λαμπτήρ*, so alle, auch Hier. und Vulg. — 22 11 אהב רהם לאלהא אינא Tharg. רחים אלהא דכי לבא, טהור לב אל חיגע 4 70 *ἀγαπῆ χύριος ὀσίως ζαζοῖς*. — 23 4 לא הקרב לעתירא אלא בכיונתך פרק מניה Tharg. להעשיר 70 *μὴ παρεκτιύρου* *κτλ.*, Aqu. wie bei uns, Theod. den Schluss so — das Andere fehlt. — 24 5 גבר חכימא מן עשינא Tharg. גבר חכם בעו 5 70 *κρείσσων σοφῶς ἰσχυροῦ καὶ ἀνῆρ φρόνησιν ἔχων γεωργίου μεγάλου*, auch Sym. liest *מאמץ*. — 22 וסופא (וספוהא Lag. ושפונא Ms.) דשניהון מן ידיע Tharg. וסופא שניהון Syr. alle griech. Uebers. *ἀμφοτέρων!* — 25 1 מהלוי עמיקי דכתבו רחמיו דחוקיה Tharg. משלי שלמה, ebenso der Syr., 70 *αἱ ἀδιάκριτοι, . . . οἱ γῆλοι*, die anderen griechischen Uebersetzer haben Nichts. — 20 מערה בגר ביום קרה 20 Tharg. דשקיל מרטוטא מן חבריה ביום דקרתא היך הוו דרמי (חולא Ms.) על נהרא (יתרא Ms.) ומצרף לליבא כיבא היך סמא למנא ואיך Syr. ebensö wörtlich, nur liest er בריורח מהרא 70 die letzte Hälfte *ὥσπερ σῆς κτλ.*, Symm. wie bei uns. — 27 ואפלא למבצא מלא Tharg. אף לא למבצא מלי מיקרתא 70 *τιμῶν δὲ χρηῖ λόγους ἐρδόξους*, Sym., Theod. wie bei uns. — 26 5 אילא מליל עם שטיא Tharg. ענה בסול כאולתו 5 70 und die andern griech. Uebers. wie bei uns. — 7 דליו שוקים 7 Tharg. אין חיתל הלכאתא להגירא תקבל מילתא מן פומיה, מפסח Syr. wörtlich so, 70 u. Theod. annähernd, die Anderen noch mehr. — 10 רב מחולל כל ושבר בסיל 10 Tharg. סגי הייש

רב מחולל בשר כסיל 70, Syr. wörtlich, *70* *συντίβεται γὰρ κτλ.*, Sym. und Theod. wie unser Text. — 28 רבנו, Tharg. אורחתא דקושטא, Syr. קושטא, *70* *ἀλήθειαν*. — 27 רוחא גרבייתא קשיא ובשמא דימינא, Tharg. צפניה, *16* *27* מתקריא, Syr. wörtlich, *70* *Βορέας σκληρὸς ἄνεμος, κτλ.*, Sym. und Andre wie unser Text, nur bleibt צפן *βορέας*. — היך מיא והיך פרצופי דלא דמיון חד לחד, Tharg. כמים הפנים, *19* איך דלא דמיון, Syr. היכנא לביהון דבני נשא לא דמיון חד לחד, *70* *ὡσπερ οὐχ ὁμοία πρόσωπα προς. κτλ.* — 21 מן פומא, Tharg. לפי מהללו, *21* דמשבחנו, Syr. wörtlich so, *70* *διὰ στόματος ἐγκωμιαζόντων αὐτόν*. — 22 בתוך הריפות, Tharg. בנו סיעתא, Syr. בגו בנושתא, *70* *συνεδρίον*, Sym. und Aqu. richtig. — 23 ידע, Tharg. מה דרעי אנת דע, Syr. ebenso, hingegen *70* *γνωστώσ κτλ.* — 24 ואם נור, Tharg. אף שלם דרא לדרא, Syr. ואפלא משלם דרא לדרא, *70* *οὐδὲ παραδίδωσιν ἐκ γενεᾶς εἰς γενεάν*. — 26 וגדיר שדה, Tharg. וגדיא לתיגרוחיק, Syr. וגדיא, *70* *וּמְבַקְשֵׁי ה' יְכִינּוּ כָל* 5 28, Tharg. כלהון טבתא, Syr. wörtlich so, nicht so *70*. Der Syr. lässt in V. 6 weg, nicht so das Tharg. — 11 וחקרנו, Tharg. ויפול כאחת *18* 70 *καταγνώσεται αὐτοῦ*, Sym. und Aqu. wie wir (hingegen V. 18 ויפול כאחת, Tharg. בחרא, nicht die gute Lesart der *70* *ἐμπλακῆσεται* und des Syr. בגומצא, also statt אחת die Lesart בפח oder פחת). — Selbständiger V. 20 ובישא בעולה, Tharg. ודרהוט בעולה, Syr. ובישא בעולה, *70* *ὁ δὲ κακός*. — 29 איש תוכחות, Tharg. ולא, Tharg. ואין נחת, *9* 70 *οὐ καταπτῆσσει*. — 11 מתחבר, Syr. מתחשב (מיהשב), Tharg. מתחשב, Syr. wörtlich so, nicht so *70*. Der Syr. lässt abweichend, Sym. wie bei uns. — 18 באין חזון, Tharg. דלא בלע, Syr. דלא בלע, Tharg. ואין מענה, *19* 70 *οὐχ ὑπακούσεται*. — 21 מפנק מנער עבדו, Tharg. מתפנק מן טליותיה לעבדא נהוי, Syr. ebenso, *70* *ὅς κατασπαταλᾷ ἐκ παιδός, οἰκέτης ἔσται*. — 30 הב הב, so Tharg., Ms. מתבהבן, Syr. חביבן, *70* *ἀγαπήσει*, Sym. *φέρει φέρε*. — 31 ואבכא דמודרויל בינת תרנוגלי ותיישא, Tharg. דאוויל בית גיורא ומלכא דקאים (fehlt im Syr.) וממליל בית עממיה, ganz so Syr. und *70*, die anderen — soweit wir Trümmer

von ihnen haben — schliessen sich mehr unserem Text an. —
 32 לא תתרוםם דלא הוטפש ולא. Tharg. אמ נבלת בהתשש. Syr. תושיט אידך לפומך
 70 abweichend. — במלה דקושהא. Syr. להלין דלא מסטו דין. Tharg. לאלם 8
 70 λόγῳ Θεοῦ (לאלים?). Andre wie wir; — das. הלוף. Tharg.
 עילי, so auch Syr., 70 πάρις ὑγῶς! Sym. wie bei uns.

Bezieht sich etwa auf derartige Thargume der Ausspruch
 in j. Meg. 1 9: ?בורגני אהר בידא להן ארמית מהוך יונית — Es
 zeigt sich uns in diesem Tharg. ein Zusammenhang zwischen
 jüdisch-aramäischer und christlich syrischer Literatur.

Das Tharg. zu den Psalmen hat hagadische Elemente, tritt
 in den Character der übrigen Tharg. entschiedener ein, was bei
 der vielfachen Benutzung der Ps. leicht zu begreifen ist.

Das Thargum zu Hiob stimmt mit unserem Texte mehr
 überein, muss aber verschiedene Recensionen erfahren haben,
 es enthält viele ת"א, ת"ב, ת"ג, die in Handschriften noch viel
 häufiger sind, gerade in ihnen sind auch eigenthümliche von
 unserem Text abweichende Lesarten, z. B. 31 34 וְאֵדָם לֹא אֵצֶא
 פִתְּהָ, das Tharg. bei uns וְשִׁתְּקִית לֹא אֶפְיֹק מֵעֲלֵנָא, allein Ms.
 Bresl. Stadtbibl. Cod. 1232 וְבֵר נִשׁ דְּלֵא אֶפְיֹק מֵעֲלֵנָא, Syr.
 אֶנְיִשׁ הַצִּי 6 34. — וְאֵדָם לֹא אֵוָצָא) וְבֵר נִשׁ לֹא אֶהֱפַכָּה בְּחֵרְעָא
 Tharg. בֵּר נִשׁ דְּשִׁדִּי גִירִי, Syr. מִנֵּי אֲנִשָּׁא דְאַבְדָּ. hingegen 70
 βίαιον τὸ βέλος μου.

Also die alten Thargume sind sehr selbständig unserem
 Texte gegenüber.

(Ueber das Thargum zur Chronik vgl. Kohler und Rosen-
 berg in j. Z. VIII, 72. 135. 263.)

§ 18. Arabische Uebersetzung des Saadias.

Mit dem siebenten Jahrhundert begann eine neue Sprache
 die der herrschenden Bildung zu werden, nämlich die arabische,
 und alsbald stellte sich auch das Bedürfniss einer Uebersetzung
 in diese Sprache ein, dem Saadias ben Joseph Fajumi
 (geb. 892, Gaon 933, gest. 942) genügte. Neben den Grund-
 sätzen, die die bisherigen Uebersetzer leiteten, stellten sich für
 ihn noch zwei andere Momente ein, die ernste Beachtung ver-
 langten. Das eine war die aufstrebende Philosophie, mit
 der man die Bibel nicht in Widerspruch bringen durfte, das

andere der Karäismus, dem gegenüber die Tradition in Schutz genommen werden musste. Zu einer objectiven Auffassung des Schriftwortes gelangt man noch nicht, die wissenschaftlichen Hilfsmittel sind noch schwach, und so bleiben wir noch immer auf dem alten Wege.

Saadias hat die ganze Bibel übersetzt, vollständig gedruckt ist nur der Pentateuch (Constant. 1516 und in der Polyglotte) und Jesaias von Paulus (Jena 1790—91), allein Handschriften sind noch vorhanden, Bruchstücke mitgetheilt und vielfach durch Anführungen bei Späteren bekannt. Darüber bei Rapoport (Bikk. ha-Ittim 1829, S. 20—37), der zuerst unter den Juden die arab. Uebersetzung zu Jes. benutzte — aber dennoch ist dies, wie die erste, so auch die schwächste seiner Biographien. [Liter. üb. Saad. s. Bd. II, 145.]

Betrachten wir die Grundsätze, die ihn bei der Uebersetzung geleitet haben, so begegnen wir den üblichen:

1) Das Bemühen, von Gott Sinnliches fern zu halten, so בני אלהים 1 M. 1 26 und sonst מחלטה צורה wie בני אלהים בנא ישראל 1 M. 6 2. 4, ebenso כראת פני אלהים 33 15 oder בני ישראל 2 M. 4 22 hinzugefügt: משרפה עלי metaphorisch (Uebers.: benignitate!) Erhabenheit Jes. 59 17, עין Vor- sehung, Wissen (עלם), Jes. 1 15. Ps. 114 סביל אלמנאו 5 M. 11 12, Wohlwollen und Missfallen, Jes. 59 2 רחמתה wie 2 M. 23 15. 17 יד und זרוע macht Jes. 11 15, 25 10, 53 1, 63 12. נעמה wie Ps. 17 14, Hiob 10 8, 2 M. 3 10, 7 3, 9 3, 14 31, 24 11 oder 2 M. 6 8 באמרי ähnlich 17 16 כי יד על כם יה 33 22. 23, Jes. 49 16 u. dgl.

So auch bei sinnlichen Wahrnehmungen: Also für ראה 1 M. 1 4 ff. עלם, 1 M. 29 31, 2 M. 32 9, 33 12, oder wo das Wissen ein neues sein werde, transitiv, so לראות 1 M. 2 19 „zeigen“, ebenso 9 16, 2 M. 33 13. ידעתי 1 M. 22 12 ich habe den Leuten kund gethan, ebenso 2 M. 33 5, 5 M. 8 2, 13 3. Ebenso um die Allwissenheit ausser Zweifel zu setzen, wird bei den Fragen an Adam und Kain 1 M. 3 9, 4 9 hinzugefügt מקררה, zum Geständnisse treibend, oder wie bei Bileam 4 M. 22 9 מפתחה, an Moses 2 M. 4 2 מנבהה, erweiternd ויאמר 1 M. 1 3 פשא, besonders um das Sichtbarwerden, da ist immer das מלאך oder wo es besser passt אמר אללה und die damit verbundenen sinnlichen Ausdrücke übertragen: 1 M.

11 5. 7, 18 21, 2 M. 3 6, 34 9. 12 13. 23, 19 9 u. s. w., besonders 1 M. 17 22, 18 33, 28 13. 16, 2 M. 3 6, 19 21. 24, 20 17, 24 10. 11, 25 8, 33 3. 14. 15, 34 5. 6, 3 M. 9 6, 26 12, 4 M. 10 36, 11 20, 16 3, 5 M. 1 30, 5 5, 7 21, 9 3, 12 5 u. s. w.

Umschrieben wird והמנה 4 M. 12 8; ferner עֶמֶד 2 M. 17 6, אלי 19 4, וינה 20 10. 31 7, לה' 3 M. 16 8. 9, בכל במתי 4 M. 12 7, ebenso 5 M. 4 31. 10 9. 18 2. 26 10.

Daher wird auch die Veränderlichkeit Gottes ausgeschlossen und er umschreibt 1 M. 6 6 וינחם und ויחַעַצב.

Gottesverheissungen können nicht unerfüllt bleiben, also 1 M. 2 16 השתחן אן המות.

Seine Gerechtigkeit straft nicht unverdient vgl. 1 M. 12 17, 20 18, 4 M. 14 33, 1 M. 9 25–27 u. dgl. Natürlich muss der Ausdruck „Gott sehen“ immer umschrieben werden 1 M. 16 13, Jes. 38 11.

Ebenso müssen die Namen von Orten und Altären nicht als Gott gelten. 1 M. 31 13, 33 20, 35 7.

2) Das Verhalten der Frommen muss von Tadel befreit werden: 1 M. 17 17 nach וינחם fügt er hinzu, dass er dies vor Freude gethan hätte; vgl. noch 27 13, 29 17, 31 19. 20. 21. 22. 26. 27. 32, 49 14. 2 M. 24 11 vor ויאכלו fügt er hinzu „sie blieben am Leben. 34 24 יהמר „Gewalt anthun“. 5 M. 33 6 ויהי מתי „und seine Nachkommen sollen nicht zählbar sein“ (gleich A. E.).

3) Freier Wille darf nicht gefährdet werden: er umschreibt daher Stellen wie 1 M. 20 6, 2 M. 9 30, Spr. 21 1.

4) Härte des Gesetzes gemildert 5 M. 25 1.

5) Ueberhaupt rationalisirend. Der Satan in Hiob wird weginterpretirt, er ist ein böser Mensch. So auch das Veröhnungswerk 3 M. 16 21, 22 33.

6) Kleine Zusätze beseitigen Schwierigkeiten, 1 M. 1 5. 16. 18, 15 30 (A. E. zu 2 M. 12 40 II); ebenso 4 M. 13 24. 1 M. 28 9, 2 M. 2 22 Ende Schluss aus 18 4 (Eliaser). — 4 M. 22 22. — 5 M. 10 6 Anf. wie A. E. und Samuel b. Mēir. — Vgl. ferner 17 6, 18 1, 24 8, 27 9.

7) Umstellung 1 M. 43 26, 2 M. 16 26, 24 1.

8) Decenter Ausdruck. 1 M. 16 5, 24 2. 9, 47 19. 29. 31 und Aehnliches.

9) Ganz besonders ist sein Anschluss an Halachah und

Hagadah zu beachten. 1 M. 24 63, 38 26, 2 M. 2 5, 6 20, 21 24, 5 M. 19 21, 22 27, 23 2, 3 M. 3 9 חִלְבוּ הָאֱלִיָּהּ: תְּרַבָּה (Polygl. falsch שחמת) 11 39, 13 10. 12 so Sifra z. St. j. Tharg. וְאֵלֶיָּהּ בְּסֵרִיָּה 15 11, 16 23 nach מועד Zusatz, vgl. Sifra, jer. Joma 76, babl. 32b, 70b לְוֹמְצִיא אֶת הַכֶּף וְאֶת הַמַּחְתָּה 20 21 נִרְדָּה הוּא, während des Lebens, jer. Tharg. בְּחַיֵּי מִרְחַק' הִיא. 4 M. 12 1 (vgl. Urschr. 199). 28 4, 5 M. 10 1 vgl. Raschi z. St. 15 17, 18 8 vgl. Sifre, jer. Suk. Ende, Tharg. besonders jer. Tharg. 21 7 Ende, zwei Uebers. V. 8 וְאֵל יִתֵּן דָּם V. 10, Akiba (Sifra, Jeb. 48ab) עַל טְעוּת בֵּית. j. Tharg. אֵין אֲבִיהַ אֵלֹהִים עַ"ז. אֲבָה וְאִמָּה. V. 17 vgl. Jebam. 47a, jer. Tharg. 23 25. 26, 25 3. Erklärung der Worte Sifra (Makk. 23a) מְגִיד שֶׁאֵף הָרֵאשׁוֹנוֹת V. 6, 9, 27 18. 24 vgl. Pirke R. Elieser c. 51, jer. Tharg. 5 M. 21 5, 29 25, 32 10. 17.

11) Beibehalten hebr. Ausdrücke. 3 M. 1 15 וְנִמְצָה fehlt im Wb. Vgl. übrigens Munk, Notice sur R. Saad., w. Z. V, 293 Anm.

12) Persönlich aegypt. ist wohl 5 M. 28 68. Vgl. Munk Notice; w. Ztschr. V, 293—324; Moses b. Maimon Bd. III, 36.

Saadias steht auf der Grenzscheide der Methode der alten Uebersetzer und der wissenschaftlich objectiven Erklärer. Er fügt seinen Uebersetzungen Commentare hinzu. David b. Simra (gestorben c. 1570) besass noch seinen Comm. zum Pentateuch. Mit ihm treten die Commentatoren in den Vordergrund; es tritt die arabisch-jüdische Wissenschaft auf: Koraisch, Dunasch, Menachem, der einen Fortschritt in der sprachlichen Auffassung bezeichnet. Er tritt dem Saadias entgegen und betont die objective Schrifterklärung. Von nun an lag der Schwerpunkt mehr in Grammatik, Lexikographie und Exegese.

§ 19. Neuere deutsche Uebersetzungen.

Die That Luthers war eine solche gegenüber der kirchlichen Tradition, sie war kein Fortschritt und enthielt nicht Neues, da er nur die biblischen Worte hie und da christianisirte. So 1 M. 3 Ueberschrift: Verführung des Messia. 4 1 „Ich habe den Mann, den Herrn“. C. 22 Verheissung von Christi. 49 10 „bis dass der Held komme“. V. 18 „Herr, ich warte auf dein Heil“. Hiob 19 Ueberschr. „Sein Trost von der Auferstehung“. V. 25 „Aber ich weiss, dass mein Erlöser lebt; und er wird

mich hernach aus der Erde anferwecken“. Ps. 22—25 „Weissagung von Christi Leiden und Herrlichkeit“. V. 17: „Sie haben meine Hände und Füsse durchgraben“. Ps. 110 Ueberschrift „Weissagung von Christo, unserm Könige, Propheten und Hohenpriester“. Jes. 7 Ueberschr. „Der Messias soll von einer Jungfrau geboren werden“. V. 14 „Siehe eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie heissen Immanuel“. C. 52 Ueberschrift „Von Erlösung der Kirche, und Lieblichkeit des Evangelii“. C. 53 „Christi Leiden und Auferstehung“. C. 54 „Der Kirche Gnadengeschenk von Christo, ihrem Bräutigam“. Jer. 23 Ueberschrift Christus der gute Hirte und grosse Prophet wird verheissen u. s. w.

Neuere jüdische Uebersetzungen sind ohne allen Werth, die persische von Tawus 1516. vgl. Kohut, Tawus, 1871; j. Z. X. 103—113; neugriechisch, spanisch, ital., auch deutsche, z. B. bei Athias Amsterdam 1687 von Josel Witzenhausen, unter besonderer Aufsicht von Meier Stern und Schabthai Boss, die wörtlich ist und einfach (vgl. 2 M. 23 2 „daz du neigen thust nach die viel leit“). Die Klage über Vernachlässigung der Bibel und ihrer einfachen Erklärung in der Vorrede des Druckers Athias: „Aso bald ein Kind neiert schalmusen kann, lernt der רב ein פרשה oder etwas mer חומש mit im, danach hebt men משניות und גמרא mit im an, und legt sich auf הרופיה und הילוקים, aber den עוקר יסוד, den באר מים חיים, die תורה שככתב last man sten . . . wie der נביא sagt: ואיתי גוף השלכת אחרי גוף, alle die Hilfsbücher seien על כי הדרש, er will überhaupt, Wort für Wort in einem guten teutschen zirklichen לשון, das es ein itlicher משה יהיה . . . wol soll kennen versten.“ Die Uebersetzung selbst: es mus mit sein als פשוטה der Teutsch von dem פסוק und לגמרי mit דרש על דרך, den worten kein פתרון zu den אומות zu geben das wir die Torah חו verfälschen und schreiben mehr oder weniger as in der heiligen Torah stet.“

Auch Mendelssohn's Uebersetzung des Pent. (1778—83) war eine That der Zeit, ohne einen besonderen Fortschritt zu begründen; es ist auch mehr eine religiöse als eine wissenschaftliche That. M. ist bestrebt den ästhetischen Sinn zu wecken. Er ist entweder selbst noch von der Tradition beherrscht oder er hält es für opportun, sich an die Tradition zu halten,

z. B. 2 M. 16 23 backt heute, kocht heute, fehlt natürlich bei Luther, bei Witzgenhausen in Klammern. 3 M. 7 18, 19 7 hat abweichend gegessen werden sollen, freilich bei Witzgenhausen noch schlimmer ohne Klammern. 5 M. 16 2: Zum Feste פסח schlachtest du dem Ewigen zu Ehren verschiedene Opfer von kleinem Vieh und Rindvieh (פסח heisst nie ein Fest, sondern das Opfer, nur ein Mal 2 M. 34 25, wofür 23 68 הלב הגי steht. — 21 7 וענו ואמרו „und sie sollen gegen einander sprechen“ (jene, nämlich die Aeltesten); 8: diese, nämlich die Priester erwidern.

§ 20. Uebersetzungen unter den Samaritanern.

Ohne Zweifel hatten auch die Samaritaner von alter Zeit her das Institut der Uebersetzer, was bei ihnen um so nothwendiger war, als bei ihnen die Kenntniss des Hebräischen noch spärlicher war und ihr Mischdialect sich vom Hebr. noch mehr entfernte. Feststehende alte niedergeschriebene Uebersetzungen gab es wohl schwerlich bei ihnen, und mögen auch bei ihnen die von den Juden angefertigten nicht unbekannt gewesen sein, so konnten sie doch dieselben wegen der Abweichungen im Texte nicht einfach herübernehmen, und sie bedurften jedenfalls einer Uebearbeitung. Wenn eine ausländische Cultursprache die heimischen verdrängte, so drang wohl von diesem neutralen Gebiete aus am leichtesten die jüdische Arbeit ein, wie zur Zeit und in der Gegend des herrschenden Griechenthums und dann des Araberthums, während dies bei der aramäischen Uebersetzung als ihrer eigenen Sprache weit schwieriger war. In allen drei Sprachen haben wir solche Uebersetzungen, zeitlich auch wie die jüdischen auf einander folgend: a) Fragmente einer griechischen, b) eine aramäische, c) eine arabische.

a) Die griechische Uebersetzung. Eine späte samaritanische Sage, von der das unter dem Namen liber Josuae bekannte arabisch geschriebene samarit. Chronik, die Juynboll herausgegeben, Leyden 1848, noch Nichts weiss, die aber Abulfath (um 1352) in seinen von Vilmar herausgegebenen Annales Samaritanae (Gotha 1865) p. 95 ff. mittheilt — früher schon in Paulus' Neuem Repert. (1791, Bd. I, 124–142), — will die Uebersetzung der 70 sich aneignen und erzählt auch

dieselben Wundersagen, die bei deren Anfertigung sich ereignet haben sollen. Daraus geht jedenfalls hervor, dass Uebersetzung und Sage in alter Zeit bereits zu den Samaritanern gedrungen und die Kunde davon sich fortgeerbt. Die Samaritaner, welche unter den Griechen lebten — und es waren ehemals deren viele auch in Aegypten — bedurften ganz gleich einer griechischen Uebersetzung, und sie mögen die weitverbreitete der 70 wohl benutzt haben, konnten sich aber an derselben unmöglich genügen lassen, da dieselbe, wenn sie auch an vielen Stellen die Lesarten, welche der samaritanische Text in Abweichung von dem allmählig bei uns festgestellten enthält, wiedergibt, gerade das Specificisch-Samaritanische, wie von den heiligen Stätten, der bereits von vorn herein vollzogenen Feststellung und Halachisch-Samaritanisches — wie über die Zeit der Festtage, über Unreinheit u. dgl. — nicht nach ihrem Sinne ausdrücken. Dennoch scheinen sie nicht daran gegangen zu sein, selbständig eine neue Uebersetzung anzufertigen oder auch sie umzuarbeiten. Wohl aber müssen sie durch Glossen zu derselben ihrer Auffassung Ausdruck gegeben haben. Daher finden wir bei den Kirchenvätern einzelne Anführungen von andern Uebersetzungen, welche sie mit dem Namen *τὸ Σαμαρειτικὸν* belegen, und die in die Hexapla aufgenommen, gegen 45 betragen, wozu wahrscheinlich noch manches Anonyme kommt. Diese spärlichen Stellen nun, zufällige Anführungen, sind gerade nicht Abschnitten entnommen, in welchen die wesentlichen Differenzpunkte enthalten sind; der samaritanische Character tritt bei ihnen jedoch in der Uebereinstimmung mit der andern, der aramäisch-samaritanischen Uebersetzung hervor. Man glaubt zwar, dass dies nicht durchgehends der Fall ist und sogar Fälle vorkommen, in denen die Ueberlieferung aus dem Samareitikon dem hebr.-sam. Texte widerspricht. In den Jahreszahlen (vgl. j. Z. I, 98 f., 174 f.) bei Methusalem's Alter 1 M. 5 25. 26 ist die Angabe, das Samareitikon stimme mit dem Hebräischen 187 und 772 überein, während Septuaginta 167 und 82, der der sam. Text aber 67 und 853, allein wahrscheinlich ist hier ein Irrthum, wie Field bemerkt, wohl in der Ueberlieferung des Hieronymus, auf dem allein diese Angabe zu beruhen scheint „in Hebraeis et Samaritanorum libris“.

Sonst tritt diese Uebereinstimmung recht prägnant hervor.

Ich hebe hervor: 1 M. 49 23. 24 Samar. καὶ ἐμισήσαν αὐτὸν ἀάτοχοι μερίδων, καὶ διέμενεν ἐν βύθῳ τόξενμα αὐτοῦ, Aram. וטלמואה מסחני פלגני ודרת בעמקה קשתה, ersteres auch Onkelos מרי פלגותה, nur ist man seltsam bei der Uebersetzung von איתן zu Werke gegangen, während עמקה beim Samaritaner nur für איתן vorkommt und zwar 2 M. 14 27, 4 M. 24 21 und 1 M. 49 11 für בני אתוננו, wo der Sam. איתנו liest — wie Onk., nach R. von שער האתון — während es 5 M. 21 4 fehlt. Daraus nun „stark“ zu machen, ist eben blosser Einfall der Lexikogr. Schon bei Kohn, samarit. Studien S. 70. — Es bleibt noch 2 M. 13 13 וערפתו, παραδώσεις, ותקדלנה, wohl veranlasst durch 70 λυτρώση. — 1 M. 50 19 übersetzt Samareit. καὶ γὰρ φοβούμενος θεόν εἶμι, gerade wie die Thargume, vgl. Saad. und Abu Said, während jer. Tharg. II הלא קדמה אינן מחשבחרון רבני אנשא, anders wieder umschreiben 70 und Vulgata, gerade wie die Thargg. auch 1 M. 30 2 an diesem Ausdruck Anstoss nehmen und umschreiben. Dort scheinen die andern Uebersetzer keine Veranlassung zu haben, zu umschreiben und übersetzen wörtlich, was auch hier Aqu. und Sym. thun, und gleich ihnen die sam. Uebersetzung. — Unsicher ist 2 M. 14 20. Dort liest der sam. Text תחשך ohne Wav, wofür die Uebersetzer מחשך עונרה. Ob das Samareit. καὶ τὸ σκότος liest, ist zweifelhaft, die Auffassung der Mechiltha, des Sym. und der Thargg. stimmt mit dem sam. Uebers. überein, wenn auch das Wav bei den meisten hervortritt. Vgl. j. Z. I, 50. — 2 M. 6 9 der Zusatz, den die syr. Hexapla bringt, als בהי דשמריא, aber aus einem griech. den Hex. Codd. beigefügten Texte übersetzt, vgl. Field z. St. Anm. 10, desgl. 7 18 Field z. St. Anm. 18. — 2 M. 8 4 (7 29) Field z. St. Anm. 2. 8 5 (8 1) Anm. 6. V. 9 (5) Anm. 12 (das 10 11 [6 7]? Field Anm. 14), das. V. 23 (19) Field Anm. 30. — 9 5 Field z. St. Anm. 5, das. V. 19 Field Anm. 19. — 10 2 F. Anm. 3. — 11 7 F. Anm. 10 (bedarf der Berichtigung). — 19 24 F., Anm. 23. — 20 17 (13) F. Anm. 9, das. V. 19 (15) F. Anm. 13, das. V. 21 (17) F. Anm. 16. — 26 35 F. Anm. 28. — 4 M. 10 10 F. Anm. 8. — 13 1 F. Anm. 1, 2. — 14 2 F. Anm. 3, das. V. 40 F. Anm. 30, V. 45 F. Anm. 32. — 20 13 F. Anm. 13. — 21 11 F. Anm. 14, das. V. 13 F. Anm. 15, V. 20 F. Anm. 25, V. 22 F. Anm. 27,

28, V. 23 F. Anm. 29. — 28 1 F. Anm. 1. — 31 20 F. Anm. 18. — 32 33 F. Anm. 17. — 5 M. 5 21 F. Anm. 16 (vgl. 27 26 Anm. 12. — 34 1–3 F. Anm. 3.

Kleine Samareit. 2 M. 10 7, 14 15, 23 16 bis 26 5, 28 4–9, 37 2. — 3 M. 1 15, 8 13, 15 8 (vgl. 7 22). — 4 M. 4 25, 31 18. — 5 M. 10 22, 32 8.

2 M. 8 21 (17) הָעֶרֶב Samar. κόρακα. 16 31 ὡς σπέρμα ὀρούσης. 32 18 קול ענות, sam. Text ענות, sam. Uebersetzung עיבים = החיבים, das Samareit. ebenso φωνήν ἁμαρτιῶν, was auch der Syr., wie es scheint auch Sym. in syr. Hex., dem Sinne nach auch die Thargume haben. 38 8 sam. Uebers. בהזכיה היליה דאהחילו, Samareit. τῶ ὀρίματι τῶν δυνάμεων τῶν ἰσχυσάντων. — 3 M. 8 15 ויהטא, sam. Uebers. וסלח, Samareit. καὶ ἰλατεύσειν. 13 8 פשהתה, ἐπλατύνθη פחה und wohl auch vorangehend V. 7 Ἄλλος. פשהתה המספחה פלאיύρουσα πλατυνθη ἢ λεπὶς. 13 52 ממארתה, sam. Text ממראתה, sam. Uebers. ממריא, Samareit. φιλόνεικος. 15 3 ההחיים (sam. Text החיים), Samareit. ἐσπίλωσεν, also gleich כהם. Blutfleck, sam. Uebers. ההים; bedeutet dies nun verschlossen? Dafür ist kein Beleg, es kommt nur noch für צולע 1 M. 32 32 vor, aber heisst es dort wirklich: verschlossen, hinkend oder nicht vielmehr blutig, etwa צעל syr.? (Seltsam dort syr. מַסְמָא, hängt damit etwa מַסְמָא אַבְן Khelim 1 3, Sifra, Mezora, Sabim Perek 3 Anf., Sifre Anf. zusammen?) 20 20 דדהו, sam. Uebers. עביבה, Samareit. μετὰ γυναικὸς ἀδελφοῦ πατρὸς αὐτοῦ (denn hierher, nicht zu V. 11 gehört die Glosse aus dem Samareit., wie Field richtig bemerkt). 25 5 נוירך (sam. Text נויריך), Samareit. ἀπὸ τῶν χερσων σου (brachliegende Plätze), sam. Uebers. בליליך, d. h. gewiss nicht Krone, wie Field meint, sondern als durchgehende Uebersetzung heisst es zurückgehalten (vielleicht entsprechend כלא, was sam. wie hebr. dasselbe bedeutet), also unbebaut. 25 25 גאלו, λυτρωτής, מפרוקה. 26 24 בקרי, ἐμφιλονείκως, sam. Uebers. במרי. 26 43 ירצו, ἰλάσσονται, ירהון. 27 14 בין טוב ובין רע, εἴτε καλῆ, εἴτε σαρκά, sam. Uebers. hält בין טוב ובין ברע bei. Der Sam. fasst die Bedeutung richtig auf, sie ist eine späthebr., nur noch einmal 2 Chr. 14 10 בין רב לאין כה (wo es mir jedoch zweifelhaft, sicher nicht wie Gesenius im Thesaurus und kl. Wb. angiebt (IV) 2 Sam. 19 36 בין טוב לרע, wo es die ursprüngliche Bedeutung hat, wie Ges.

selbst früher bemerkt, ebenso unrichtig führt er die Uebers. des Sam. im Namen der 70 an, die vielmehr hier und V. 12 ἀναμέσον καὶ ἀναμέσον haben, wohl aber richtig an beiden Orten Vulgata, utrum . . an und Saad. einfach אן ganz gewöhnlich in der Sprache der Mischnah, ebenso arab. ma baina . . wan, auch bibl. analog ער . . מן, aber für בין . . בין bleibt es kritisch charakteristisch. — 4 M. 7 3 צב, δυνάμεως, חיל. 18 7 אתן ומתנה אתן אה כהנתכם sam. Text (עברה), Samareit. καὶ δόματι δώσω τὰς ἱερατείας ὑμῶν, sam. Uebers. ומתנה אתן יה כהניכון. 29 1 יום הרועה, ἡμέρα ἀκουστή, sam. Uebers. יומה אשמעה (vgl. 3 M. 23 24). 29 35 עצרת, τελείωσις ἐπισχέσεως volle Zurückhaltung (3 M. 23 36 ἐπίσχεσις, wo sam. Uebers. עצרה, Aqu. 5 M. 16 8 [vom 7. Pessachtag] wo sam. Uebers. חג), עצמאה (sonst für אצים 2 M. 5 13, für המיתו 4 24, wo es nicht interfecit, sondern drängen bedeutet). 31 16 על דבר פעור, διὰ λόγου, על מחלל. 31 26 ראש מלקוח, כסבום 30 2 ראש (wie τὸ τέλος τῆς ἄρσεως, סבום מנסבה, קנוארה, vgl. 70, Sym. und Theod. Ναζιραῖος!

Auch eine Anzahl von Glossen — vgl. oben über 3 M. 13 7 (unter 8), 23 36 (unser 4 M. 29 35) mag dem Samareit. angehören, die allerdings zumeist untergeordneter Art sind, wie 1 M. 38 29 sam. Text (מה פחית עלינן פתוי) מה פרצת עלינו פרג (τι διήπλωσας καθ' ἡμῶν ἄπλωμα, gegen das davidische Geschlecht, wenn 3 M. 4 15, 9 1 und 19 32 וקני mit σοφοί (חכימי) wiedergegeben wird, wie auch das jer. Tharg. paraphrastisch dasselbe sagt. — 3 M. 6 10 (3), 16 4. 23 ist die Uebersetzung λευκος für בר wohl gleichfalls sam. Sollte 3 M. 19 18 die Uebers. σιτηση für תקום (plene liest Sam.) sam. Uebers. תקום sein? Das ist gewiss so: das Samareit. hat nicht נקם, übersetzt das Verbum durchgehends mit גבה, das Nom. mit פריחי, פריה (von פרע), also תקום in der sam. Uebers. ist von קום. — Auch die wörtliche Uebers. von ממחרת השבת 3 M. 23 11 dürfte sam. sein, vgl. auch V. 15 und 16. Das V. 24 (σαλπισμὸς εἰς) ἀκοὰς entspricht der sam. Uebers. אשמעה vgl. 4 M. 29 1. 3 M. 26 13 מטח, sam. Uebers. אטחי, also מטח, gl. ῥάβδους. — 4 M. 22 5 פהורה, gl. τὸν ὑψηγητήν, sam. Uebers. פשורה. Für מי המרים המאררים 4 M. 5 18 hat eine Glosse (τὸ ὕδωρ τοῦ) ἐμφανισμοῦ τὸ ἐμφανίζον. Dies entspricht

der Andeutung des sam. Textes, welcher hier V. 19, 23, 24, 27 theilweise im Drucke, durchgehends in Handschriften für המרים setzt המארים, besonders aber dem Uebersetzer, der immer beides mit באר deutlich machen, so auch der j. Th. מיא בדוקי, in M. Sotah 5 1 כד כודקן אותה כד כודקן אותו 1 בעיי העברים 21 11 ἐν ἐπιχειρίας Ἐβραίων, sam. Uebers. בכפרני עבראי, auch Onkelos במגוה עבראי כ' das Wort, sonst mit והרי, immer mit dem Artikel und wahrscheinlich ist העברים richtige LA. — 5 M. 11 30 wird unter οἱ λοιποὶ angegeben: ἀλώωνος καταγαρούς; so übersetzt jedoch Sym. nicht 1 M. 12 6, identifiziert es vielmehr mit מורא Μαμβρη, wohl aber hier wie dort sam. Uebers. מושר הזבה, während המוריה Aqu. καταγαρού, Sym. τῆς ὀπιωσίας, auch sam. Uebers. הויתא. Hier ist nicht sam. Hervorhebung von שבם als Ort der Offenbarung, und selbst im j. Tharg. sind noch Trümmer davon, indem es 1 M. 12 6 übers. משר הן הוה מירי und 5 M. 11 36 הווי מורא, eine LA., bei der אלוני ausgefallen.

Von besonderer Bedeutung ist die Glosse, welche zu 2 M. 23 19 ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν, μῖσος καὶ παράβασις ἐστὶν τῷ Ἰακώβ, deutlicher noch nach denselben Worten 5 M. 14 20 ὅς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὥσει ἀσφάλακα θύσει, ὅτι μίσημα (s. μήνιμα) ἐστὶ τῷ θεῷ Ἰακώβ. Das entspricht dem Zusatz im sam. Text in erster Stelle: כי עשה זאת כובה שכח ועברה, היא לאלהי יעקב, richtig übersetzt die Glosse zu 5 M. שכח, das im Mutterleib aufgefundene Thier mit ἀσφάλακα, Maulwurf, als ein נפל, das noch nicht sieht, עברה mit μήνιμα; die zu 2 M. giebt שכח sehr frei, liest עברה und lässt mit Unrecht היא zurück. Der sam. Uebers. endlich versteht שכח gar nicht, nimmt es als „vergessen“ und übersetzt: הלא עבר דה. — Hierher gehört auch die Glosse 3 M. 11 40 zu והאכל ἐκβυρσεύων. Damit weiss Field Anm. 29 nichts zu machen, sie ist sam., vgl. unten beim Aramäer.

b) Der Aramäer. Wie das jüdische, ist auch das sam. Thargum herrenloses Gut und gehört den verschiedensten Zeiten an.

Die Uebereinstimmung mit dem Samareitikon bekundet die alte sam. Tradition, die Uebersetzung der נבלה-Stellen (DMG. XVI, 717 ff.). Er übersetzt nämlich 3 M. 11 40. 17 15, 22 s,

wo überall die טומאה mit גריף, und 5 M. 14 21, mit חשלעון und ואשלעה, d. h. nicht: essen, sondern: die Haut abziehen, weil auch Haut und Knochen der נבלה verunreinigen, und nicht verarbeitet werden dürfen. Daher auch 3 M. 14 47, was Sifre z. St. und Negaim 13 9 und Parall. deuten שוהה בכרי שוהה פרס, übersetzt er wieder mit גרף. Desshalb muss nun 3 M. 7 24 das נבלה von ihm mit ליחה wiedergegeben werden, d. h. לא חיה, sondern gleich ליעה, das nach nach seinen Grundsätzen nicht gegessen werden darf, aber, wenn geschlachtet, nicht verunreinigt. Mit לעה übersetzt er nicht bloss לאה und יגע, sondern auch נבול חבול 2 M. 18 18 (Onk. מלעה תלעי) (Onk. מיילאה תלא), also מסוכנת von כוסכוס, und eine ähnliche Deutung die Gemara Chullin 37ab, und adoptirt sie das. und 44b für Ezech. 4 14 לא אכלתי בשר כוסכוס: נבלה וטרפה לא אכלתי מעולם, vgl. noch hierüber ha-Chaluz VI, S. 18—25. — 5 M. 21 3 sam. Uebers. נגידה מסחן = משכה בעל vgl. DMG. 608 f., j. Z. V, 161. Das. 25 5 החוצה j. Z. I, 27 f. Dass den späteren Sam. ihre eigne gesetzliche Tradition entschwunden vgl. DMG. XX, 547 ff. über אליה.

Die stärksten Arabismen: 1 M. 2 7 und 7 22 באפיו: באגריו (so Abu Said an erster Stelle). 10 9. 10 קפוץ — גבור 1. קינץ (Abu Said dasselbe für ציד). 15 2 ערירי — עקומאי, ebenso Saadia (vgl. 3 M. 20 20. 21. Dort wird ערירים mit צדוקים übersetzt und A. E. z. St. polemisiert gegen die ערומים (שאמרו שהוא כמו ערומים). 17 18 לית — לית 18 23 אך — בל 21 8 משחה — צונע, Abu Said ebenso. 23 9 בכסף — באורק, so Abu Said (V. 16 sam. Uebers. זוה). — 2 M. 34 33—35 מסוה, sam. Uebers. ברקאה, ברקה nach Saad. und Abu S. — 5 M. 32 24 רעב, sam. Uebers. געה, קטב, (קטף) חטים, וחלי, חטים — דוחפי Abu Said. — 33 8 הסידך — נסיבך und V. 16 נזירך — נסך, so Abu Said. Das. V. 16 ומלאה, וסארה, Saad. und Abu S. Dahin dürfte auch das stehende שלטון für מלך gehören.

Grobe Missverständnisse sind, wenn er איפוא 1 M. 27 33. 37, 43 11, 2 M. 33 16, 5 M. 26 44 mit ארגו übersetzt, woran freilich Ber. r. c. 67 anklingt, indem das Wort bald mit אפה backen, combinirt wird, dann aber auch: הרף ממני שאף וחזימה: מסורים לו. 1 M. 31 24 וּבְשָׂרִים übers. es ברבנים! Das. V. 41 ושש שנים übers. es וּשְׁתַּחֲרִים. (In Brüll's Ausg. steht die LA. שנים, bei Petermann ist תרים als Glosse angegeben.) Das. 47

יגד — יגד vgl. Abu Said. Das. 51 ירתי. 2 M. 15 4
 שארית 7 45. הווי מהו (ירא ירה) ירה ירה 13 19; הווי (ירא) ירה
 עמיר, שער 11 27. 4 M. 18 6, 17, 20 19. 3 M. 18 6.
 48 11 במלאין, בפללים 22 21. 2 M. 21 22. צליח, פללתי 11 48
 ומכך, ויתמוך 17 das. הבל, שכל 14 48. 1 M. 48 14
 2 M. 3 7, 5 6, 10, 13 15 נגשים קרמין, נגשים 11 4
 5 M. 5 הרבדים auch במלל, בדבר 15 9. דקטל, הכוח 25 7
 1 44 (auch 4 M. 14 25 Zus.) מליא 2 M. 23 3
 3 M. 19 5 יתמכך 10 6. משהי (מרד) מרו 10 6
 4 M. 19 6 שני תולעת, תרתי תלעים, vgl. jedoch die griech.
 Uebersetzer. 2 M. 25 4, 28 5, 6, 35 23, 25, 35, 3 M. 14 4, 49 52
 (während an anderen Stellen richtig צביעה). 17 20
 הרך 17 20 (während 5 M. 2 7 שביל מהלכה 22 21;
 Zus. מלכה). 4 M. 20 19 במסילה (70 *naqà tò óros*).
 5 M. 2 20, 3 15 אסאים, אסאים (oder אסאים), hingegen 11 3
 ענה) (ענה ולבטך a. L. ויענך 3 8. ניכריה
 29 21 צלוביא הצלב (הלא) החלאתה אשר הלה). So dürfen wir
 auch als auf Missverständnissen beruhend betrachten, wenn wir
 רגלאי פרשים, כעד übersetzt finden, כעד alle mit עדי, עדי, עדי,
 andere als monströse Bildungen, so חלימו für אהו 1 M. 42 9, 18,
 weil אה = הלום, רענן 5 M. 12 2 übers. durch בישנהן, weil
 רע = רעין, רעין, רעין, רעין 5 M. 14 5 durch רעין, רעין, רעין,
 bedeutet, wie er es für רשן 5 M. 31 20 setzt, und ebenso 5 M.
 14 5 וקאו durch רחים, weil er es mit חאה combinirt.

Durch dieses offenbare Ineinanderarbeiten der verschiedensten
 Zeiten und Hände wird ein Urtheil über die Uebersetzung und
 deren kritische Benutzung sehr erschwert. Sehen wir ja Doppel-
 übersetzungen, von denen manche sicher von Verschiedenen
 herrühren, wie 1 M. 1 28 וכבשוה ורדו — ועמרו גליא ואשלטון
 — יראה 14 22 Das. ורה ורה, wo das zweite eine Umschreibung sein soll.

Dennoch erkennen wir bei ihm die, alle alten Uebersetzer
 leitenden Grundsätze:

1) Die Ehrerbietung vor Gott: 1 M. 3 22 — באהר ממנו
 1. ואתו (וראיתיה) וראיתיה 16 9. כסקוף מנה חכם. ורהווי, so Abu Said. 18 25
 2 M. 17 15 אה דיאן — השופט 25 18. ורהווי, so Abu Said. 18 25
 23 7 übers. er זכאה עיב = הלא לא זכאה עיב — ר נכו
 ורהווי את 11 V. החל = ודעלו מן, ויראו את 10 24. הצדוק רשע
 3 M. 1 1 . . ויקרא, ויקרא (ויאחוו), ויקראו.

vielleicht daher das kleine Alef, weil LA. וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה 24 11.16 קסם und אגה, ויקב 5 M. 28 63 שיש und ישיש, דשרי und ישרי, weil das Zweite zum Lösen, während 30 9 אחרתי, was auch Sanh. 39b משיש אכל אהרי' משיש und j. Tharg. יחדו עממין נוכראין und dgl.

2) Beseitigung alles Israel oder Fromme Verletzenden, wobei schon vielfach die Aenderungen im Texte vorgearbeitet haben. Während er auf Juda keine Rücksicht nimmt und מַחְלָב 1 M. 49 12 für מַחְלָב durch מתרב übersetzt (freilich auch 18 8 וחרב), wendet er schon bei Simon und Levi Alles zum Guten, bei Ruben 5 M. 33 6 ימזת ינקם wohl = יקנס bestraft werden, vgl. Abu S., und nun gar bei Josef, wo ihn selbst das וישרת 1 M. 39 4 hindert und er es mit ורכרב übers. (70 εὐεργέστησεν). Und nun gar was Moses betrifft. Da ist ihm besonders 2 M. 4 24 ff. anstössig, und wenn schon im Texte das בנה mit einem Striche versehen ist und ממנה für ממנו gelesen wird, so ist die Uebersetzung, die uns noch sonst erläutert wird, ganz umschreibend, worüber vgl. DMG. XX, 163 ff. (das. auch über 4 M. 12 1). — Aaron beim Kalbe 2 M. 32 5 וירא, ורחל. — Bei Miriam 4 M. 12 14 ואביה ירק? ובמיתה מרוקי ירקק באפיה הלוא הסכמנון: בפניה הלא חכלם — Dass Israel den Böcken gedient haben soll, ist unliebsam, deshalb wird aus לשעירים 3 M. 17 7, sam. Text השערים, להרעים, wie ähnlich bei uns 2 Kön. 23 8 punctirt ist השערים für השעירים (jüd. Ztschr. IX, 314 A.).

3) Manches Eigenthümliche noch, das Beachtung verdient z. B. ist עמך und עמך manchmal vertauscht, statt וחטאת עמך 2 M. 5 16 ועובתה עמך (also וחטאת עמך), 22 24 העני עמך (sam. Text עוני). מלבט עמך, vgl. 34 10. קבל כל עמך nach Abu Said maaka, also עמך, wie am Schluss dieses V. — 2 M. 20 26 במעלות, בשקרין wie ben Suta bei A. E., ebenso 5 M. 28 21 מעלליך, שקריך u. A.

4) Auch Aggadoth finden wir, so 1 M. 19 27 בבקר, בבגדו בה 2 M. 21 8, לצלאה, לשוח 24 63 und בצלו צפר (ביון שפורש בגדו עליה thalm. בלבושה זה). 5 M. 30 3 (vgl. Mech. c. 14, Sifra בהעלותך zu 10 35, Meg. 29a והשיב) u. Aehnli.

5) Da darf es uns nicht wundern, wenn er vielfach mit Onkelos zusammentrifft, wenn er 1 M. 49 12 עירה mit קרהה

gleich Onk. und בני איהני mit עמיקה, wo Onk. היבליה übersetzt, das Raschi nur durch שער האיהני erklären kann.

Kurz, dieses Thargum bedarf noch ebenso der Sichtung wie der Prüfung. Hilfsmittel: Winer, de vers. Pent. Samaritanæ indole Lpzg. 1817. R. Kirchheim, Karne Schomron Frkft. a. M. 1851, S. 48—51. Samuel Kohn: De Pent. Sam. Leipzig 1865. Samarit. Stud. Breslau 1868. Meine Beiträge in „Urschrift“, Zeitschrift d. DMG., he-Chaluz, Ozar nechmad und jüd. Zeitschrift.

c) Die arabische Uebersetzung des Abu-Said. Eine arabische Uebersetzung entstand sicher nicht vor etwa dem zwölften Jahrhundert: sie kennt nicht nur bereits Saadia, benützt und bestreitet ihn, sondern die Saad.'sche Uebersetzung war bereits so unter den Samaritanern verbreitet, dass man deren Ursprung irrthümlich auf einen Samaritaner Abul Hassan den Tyrier zurückführte, ebenso kennt der Verf. bereits die Karäer Ibn Assad, d. h. Josua b. Jehuda (Schol. zu 1 M. 6 6) und Abul Farag Haruni oder Josua b. Aron (Schol. zu 2 M. 20 23), jüngere Zeitgenossen des Saadia.

Erschienen ist sie zu 1 M. durch Kuenen. Leyden 1851, zu 2 und 3 M. 1854, nicht weiter, während sonst bloß vereinzelte Mittheilungen über sie und aus ihr durch Castellus in den animadv. der Lond. Polyglotte VI, de Saey, namentlich in Eichhorns Bibl. der bibl. Literatur X, Juynboll in Orientalia II gemacht worden sind. Ein Msept. ist in der Königl. Bibliothek in Berlin vorhanden. — Sie ist besonders gegen Saadia unternommen, wie er in der Vorrede und zu 2 M. 4 24 ff. קאבלה אללה sagt, und er bekämpft ihn auch sonst, (etwa anonym zu 1 M. 6 6) 1 M. 37 3 sei קבניץ zu übersetzen, wie 3 21; (etwa 2 M. 14 15); 2 M. 27 9 will er סראדק übersetzt wissen, tadelt צדק, aber auch Saad. hat jenes; 4 M. 27 18; 5 M. 32 17 שיארדק des Saad. gebe es nicht, er hat שיארדא. Dennoch ist er an vielen Stellen durchaus abhängig von Saadia, so 1 M. 6 3 יננמד 9 27 יננמ übers. יננמ von יננמ, 27 13 דפעע 42 22 נדרש als 1. Pers. 2 M. 17 15 נסי übers. עלם, 32 11 אבההל (fälschlich das darin liegende אה הפני noch einmal übers.). — 33 22 כפי „Wolke“ ebenso 23. 3 M. 19 19 ישעטנו: שער יבהאן 25 6 שבה „was hervorwächst im rubenden Lande“. Schlagend ist 27 29 Saad. nach Ketub. 37 b, ebenso A. S. 5 M. 29 18 לענה übers. er

עלקם, mit Saad., während es der aram. Sam. nicht versteht und es von ענה ableitend לצעם übersetzt (3 M. 16 27. 29. 32 צום). Cast. לצעם absynthium! Vgl. auch A. S.'s Anm. zu 1 M. 1 11 mit dem von Pinsker in Likkute Anhang S. 107 aus Saad. Angeführten.

Ebenso bestreitet er die genannten Karäer und die Secte überhaupt 1 M. 6 6, 2 M. 20 23, vgl. DMG. XX, 568; 2 M. 30 24 das. S. 571 ff.; 3 M. 18 1 und ist doch auch von ihnen abhängig. Von Karäern hat er etwa aufgenommen: 2 M. 33 20 וחי vgl. Mibchar z. St. Eschkol Alfab. 29 ב. Anders Akiba, Sifra Anf.; 3 M. 23 40 vgl. DMG. a. a. O. 545.

Ueberhaupt scheint zu seiner Zeit das samarit. Bewusstsein stark von dem rabbanitischen überwuchert, er nimmt Halachisches auf 2 M. 34 26 DMG. S. 553 f. 3 M. 10 11 Zeichen der Reinheit der Vögel und weicht überhaupt in den Erklärungen von der sam. Auffassung ab: 1 M. 16 12 gegen den sam. Text. Ebenso 20 23. 27 19. 31 27. 40. 49 26.

Es scheint sogar Versuch zur Vocalisation gemacht zu sein und entgegen dem „Kuttanath“ 1 M. 37 3 finden sich Zeichen 1 M. 24 42. 37 3. 47 7, vgl. das Schol. bei Abu-Said z. St.

Es ist ebenso Aggadisches eingedrungen 1 M. 7 10. 24 63. 27 1 analog dem Midr. Ber. r. 65. Seder Olam 2. Megilla 17 a Ber. r. 68) 41 43 (wie Mechiltha und andere Stellen), 46 7 (auf Jochebed bezogen), 48 22.

Allein andererseits ist viel Sam. in ihm (1 M. 9 16. 14 20. 19 8. 24 65. 25 34. 37 19. 48 22. 50 19. 2 M. 20 26. 23 7. 3 M. 18 21. 20 2. 5. 21 4 (DMG. S. 563). 23 19 (das. S. 556). 26 13. 18. 30 37. 4 M. 14 9. 22 5 (5 M. 23 4). 32 35. 38. 5 M. 34 10 stimmt er mit dem aram. Sam. überein); auch Eigenthümliches hat er: 1 M. 44 22 „es wurde gesagt“. 3 M. 25 33 entspricht Abulwalid, Rikmah ed. Gold. p. 155 unten. Und nun die Fernhaltung des Sinnlichen von Gott, des Tadelnswerthen von Frommen. Merkwürdig ist die gänzliche Ignorirung des aramäischen Samaritaners, dessen geringe Verbreitung und Beachtung unter den Samaritanern auch Petermann in seinen „Reisen“ bezeugt.

Die Grundsätze der Uebersetzer zeigen uns, dass wir bei ihnen nicht aus jeder abweichenden Wiedergabe auf abweichenden Text schliessen dürfen. Der Text wurde umgestaltet, ausgelegt, nicht wörtlich wiedergegeben. Bei der kritischen Benutzung muss man also vorsichtig zu Werke gehen. Ein zweites Resultat ist: dass wir bei diesen Grundsätzen uns die Frage vorlegen: Sind dieselben Grundsätze, wenn auch in bescheidenerem Masse, nicht auch bei Feststellung unseres Textes zur Geltung gelangt?

Vierter Abschnitt. *)



Die biblischen Bücher nach ihrer allmählichen Entstehung und Vollendung.

§ 21. Rückblick und Einleitung.

Bücher, welche als nationales Eigenthum, ja Heiligthum verehrt werden, haben ihren dauernden und Gestalt aufprägenden Einfluss auf Character und Entwicklung ihrer Verehrer, aber auch umgekehrt werden sie, da doch in den Zeiten bald unbewusst, bald mit entschiedener Absicht durch zwingende Ereignisse, durch neu sich erhebende Bestrebungen, durch den unaufhaltsamen Gang menschheitlicher Entwicklung doch Umgestaltungen eintreten, welche von dieser Wandlung gleichfalls beeinflusst sind, und zwar so, dass sie Aenderungen, Zusätze, gestaltende Redaction u. dgl. erfahren. Das ist den homerischen Gesängen, den Veda's und nicht minder den biblischen Büchern widerfahren. Und gerade bei den letzteren, die einerseits die dauernde Verehrung sich erhalten haben, deren Verehrer aber auch andererseits mitten inne in der Strömung der Zeit von derselben voll getragen wurden, muss eine solche umwandelnde Einwirkung zu den verschiedensten Zeiten geübt worden sein, und die bis spät herunter deutlich nachweisbaren Spuren und Beweggründe dieses Fortarbeitens an ihnen offenbaren uns auch die früheren inneren Wandlungen.

Die Betrachtung der Vorgänge an dem Texte der biblischen Bücher, seitdem wir denselben im Ganzen und Grossen als

*) Sommersemester 1873.

abgeschlossen betrachten können, also etwa seit der Hasmonäerzeit, der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrh. bekundet uns, wie die inneren bewegenden Kräfte noch immer nicht ganz zur Ruhe gekommen sind, trotzdem man es mit einer vollkommen festen, zum Abschlusse gelangten, ja als unantastbar betrachteten objectiven Gestaltung zu thun hat. Daraus nun ergibt sich uns, wie mächtig diese sich geltend gemacht haben, solange noch der Process des Werdens gährte.

Führen wir uns, als Ergebniss früherer Untersuchungen, die noch später eingetretenen Aenderungen mit den sie bewirkenden Veranlassungen in Kürze vor!

Aus den späteren Zuthaten, um den Text verständlicher zu machen, also namentlich aus der Punctuation und Accentuation, nach ihrer mannigfaltigen Ausprägung, ferner nach den namentlich thalmudischen Ueberlieferungen über Abweichungen im Texte, dann nach der uns vorliegenden eigenthümlichen Recension des samaritanischen Pentateuch, endlich nach dem Verfahren der alten Uebersetzer können wir folgende leitende Grundsätze in Beziehung auf die Feststellung des Textes erkennen:

1. Umgestaltend wirkte die veränderte Sprachanschauung, so dass die Punctuation wohl die alte Aussprache alterirte und uns traditionell von Ittur Soferim mitgetheilt wird, so besonders sprachliche Verderbniss im samaritanischen Texte, auch wohl bei den Uebersetzern, bei diesen auch Wiedergabe des Sinnes nach Bedeutungen, die wir erst im Spätthebräischen finden.

2. Wesentlicher wirkt die Verarbeitung des Inhalts nach den geänderten Anforderungen, so zunächst die mögliche Entfernung des Sinnlichen und Ungeziemenden von Gott, so vielfach durch die Punctuation, traditionell bezeugt als Thikkun Soferim, in überwiegender Masse beim Samaritaner, bei sämmtlichen Uebersetzern und dürfte hier noch besonders Symmachus hervorzuheben sein.

3. Desgleichen Beseitigung des die Ehre Israels und alter Autoritäten Verletzenden, sowohl durch die Punctuation als traditionell vorgeschrieben, besonders bei dem Samaritaner, der im Allgemeinen noch weit stärker

in Schutz nimmt und bei den Uebersetzern, besonders in den Thargumen.

4. Die Reinhaltung der Glaubensanschauungen, also dogmatische Rücksichten wie unter 2 bekunden sich noch vielfach. Dazu gehört die Hervorhebung der heiligen Stätten Sichem und Gerisim bei dem Samaritaner; On-Heliopolis bei den 70.

5. Ferner sonstige Fernhaltung des die recipirten Glaubensannahmen Trübenden durch Punctation, bei Samar. und Uebersetzern. So ausser dem, was Gott und seine Eigenschaften betrifft, auch z. B. namentlich die Auferstehungslehre, so dass vorzugsweise durch Symmachus bedenklich lautende Stellen umgedeutet werden, die Lehre vom freien Willen, die zumal Saadias in Schutz nimmt, der überhaupt rationalistische Bedenken vom philosophischen Standpunkte aus fern zu halten sucht.

6. Eine Kehrseite von 3 bildet, dass der Samaritaner, sonst sehr empfindlich gegen Ehrverletzungen, Juda und Benjamin in den Hintergrund zu drängen sucht.

7. Halachische und hagadische Annahmen, die sich im Laufe der Zeit feststellen, wirken sehr bedeutsam auf die Gestaltung des Textes in Vocalisation und Accentuation, Samaritaner und Uebersetzern, von denen jene die sadducäische, diese fast durchgehends die pharisäische Richtung vertreten und nun wieder Saadias den Rabbinismus im Gegensatze zu den Karäern.

8. Sehr entschieden geltend macht sich die Scheu vor Ausdrücken, welche das Schamgefühl, die gute Sitte verletzen, die Decenz, vielfach bezeugt in der Punctation, bezeugt traditionell als *מקראות הכתובות לגנאי* und das zu weit Getriebene darin abweisend *המכנה בעריוה* und Aehnliches, sehr stark hervortretend bei Sam. und Uebers.

9. Endlich ist noch das Bestreben massgebend, die Uebereinstimmung zwischen abweichenden Stellen herbeizuführen, also die Beseitigung von Widersprüchen, theils durch Correcturen, theils durch Zusätze. Während die Punctation allein da wenig bewirken kann, die Tradition blos den Text dreht und deutet, ohne ihn zu ändern, machen Samaritaner und Uebersetzer, namentlich 70 bedeutende Aenderungen.

10. Und ebenso werden, um die Kürze der Erzählungen zu ergänzen, namentlich damit den Befehlen die Ausführung folge, dieser jene vorangehen, ganze Stücke wiederum vorzugsweise bei Samaritaner und 70 wiederholt.

Diese und ähnliche Antriebe nun, die noch nach dem Textabschlusse so stark sich geltend machten, mussten, so lange derselbe noch im Flusse war, noch weit eingreifender sein.

§ 22. Die geschichtlichen Antriebe.

Es ist nicht zu läugnen, dass wir hier bei einem Schlusse ankommen, der als ein *circulus vitiosus* betrachtet werden könnte. Die wahre Erkenntniss der staatlichen und geistigen geschichtlichen Entwicklung während der biblischen Zeit lässt sich nur aus den kritisch erfassten biblischen Büchern erlangen; die rechte kritische Würdigung derselben wird uns nur möglich, wenn wir den geschichtlichen Gang und seine nothwendige Einwirkung auf die literarische Darstellung erfassen. Allein die geschichtliche Kritik bedarf der Intuition und diese bewährt sich als berechtigt, wenn das Facit richtig ist, wenn die Ergebnisse sich decken, die Schwierigkeiten sich lösen. Eine wissenschaftliche Einleitung in die biblischen Schriften, d. h. eben in den Complex der uns vorliegenden Literatur des hebräisch-israelitisch-jüdischen Volkes bis zum Eintritte der Makkabäerzeit, lässt sich nur wahrhaft geben nach einer vollständig kritisch gesichteten Geschichte, dem vollständig erkannten Entwicklungsgange, welchen die Schöpfer und Träger dieser Literatur zurückgelegt haben, also nach Feststellung der aus den schwierigsten Untersuchungen gewonnenen kritischen Resultate, die hier als Heischesätze zu Voraussetzungen dienen müssen. Das bleibt vorläufig subjective Hypothese, so lange nicht eben dieser geschichtliche Ueberblick auch wiederum systematisch begründet ist, muss aber hier vorweg genommen werden und findet vorläufig seine Bewährung nur in den Nachweisen über die vorgenommenen Umgestaltungen in diesen Literaturbestandtheilen. *)

*) Für das Folgende vgl. § 33, der Einzelnes weiter ausführt. Vgl. auch Bd. II, 67 ff.

Die erste Einwanderung einzelner Stämme fand von Mesopotamien ('Aram Neharajim) aus statt, die dann im Osten jenseits des Jordan sich ansiedelten, sich anlehnend an den Namen Ruben, während andere nach dem Süden des Westen diesseits des Jordan vordrangen, sich an den Namen Simeon's knüpfend; ihrem, freilich noch sehr rohen, Gottesdienste Geweihte, den heiligen Stätten sich Anschliessende bildeten לויים, Leviten. Aus jener älteren Zeit, wenn die spätere Sage auch bereits auf sie die ganze ausgebildete volkstümliche und religiöse Organisation überträgt, dürfte schwerlich ein schriftliches Denkmal auf uns gekommen sein, da auch wohl keines damals abgefasst worden. Aber Zeit und Träger werden im Lichte der späteren Entwicklung dargestellt, indem theils, wie gesagt, spätere Thatsachen und Institutionen zu ihr hinaufgerückt werden, theils aber die später verdrängten Stämme von vorn herein in ungünstiger Beleuchtung vorgeführt werden. Denn neu herandrängende Stämme oder solche, die früher nomadisch unstät umhergewandert, bemächtigten sich der von den früheren eingenommenen Sitze. Gad verdrängte Ruben, Juda zehrte Simeon auf, beide alten Stämme, sich nicht wieder erholend, werden, wenn ihnen auch ihr Alter unbestritten bleibt, dennoch schon als von ältester Zeit her aus ihrer Berechtigung verstossen dargestellt, — sie und die priesterlich ihnen Verbundenen, Levi, der aber später wieder restaurirt wird. Eine neue Ansiedelung von Stämmen, deren frühere Versuche sich festzusetzen vergeblich waren und die namentlich von Simeon mit dem Priestergenossen Levi heftig bedrängt und gar nach Aegypten geworfen wurden, vollzog sich dennoch, nachdem sie erstarkt aus Aegypten zurückkamen, als Joseph jenseits wie diesseits sich nördlich ausbreiteten, jenseits und zum Theile auch diesseits als Manasse, lediglich diesseits als Ephraim. Aus dieser Zeit, in welcher die genannten und noch andere kleine sich anschliessende Stämme heftige, mit wechselndem Glücke geführte Kämpfe mit den Ureinwohnern zu bestehen hatten, in welchen sie, neben einander weilend, auch unter sich nicht selten in Hader geriethen, rühren einzelne schriftliche Denkmale her, die hervorragende Ereignisse und Personen naiv, wenn auch poetisch sagenhaft überliefern und Zeugniß geben von den mühsamen Versuchen, den Boden

gegen die Urbewohner zu behaupten und das Recht an demselben nachzuweisen.

Während nun so eine kurze Zeit lang jenseits Manasse, diessseits im Süden Juda, im Norden Ephraim hervorrangen, ein Zusammengehn gegen gemeinsame Feinde nur auf kurze Zeit bewirkt wird, drängen die äusseren Verhältnisse und das erstarkende Nationalbewusstsein zum engeren Anschlusse und ein jüngerer Stammesspross aus Joseph, Benjamin, in der Mitte zwischen Juda und Efraim seine Sitze einnehmend, gelangt durch die Bedeutung eines aus ihm hervorgehenden, nach allen Seiten hin siegreich kämpfenden Helden Saul eine Zeit lang zum Principate und versteht es, das einigende Band unter sämtlichen Stämmen fester zu schlingen und zwar so, dass unter den mannigfaltigsten späteren Umgestaltungen und unter grossem Wechsel der Träger des Principis doch die Einheit nicht mehr ganz verloren geht. Aus jener Zeit sind uns verherrlichende Lieder und treue günstige Berichte gerettet, allein meist nicht ganz ohne Alterirung und zugleich begleitet von gegentheiligen Berichten. Denn Benjamin und die Dynastie Saul erhielten sich nicht an der Spitze, sie mussten der Eifersucht der mächtigeren Stämme, zumal Juda's mit seinem Vertreter David, aber auch Efraim's weichen und von diesem Gesichtspunkte aus stellt dann die spätere Zeit jene Ereignisse dar. Es gelingt Juda eine Zeit lang unter David und Salomo, sich an die Spitze der Gesammtheit zu stellen (Hervortreten Jerusalem's); aber das Widerstreben Efraim's und seines Anhanges bricht bald, und zwar siegreich, hervor und der Dualismus zwischen Efraim-Israel und Juda wird dauernd. Von nun an verläuft eine doppelte Geschichtsströmung; die Literatur, die nun reicher wird, wird von dieser Trennung und von den zwei verschiedenen herrschenden Richtungen bestimmt und die Denkmale weichen je nach ihrem Ursprunge bedeutend von einander ab.

Aus der später darzulegenden Entwicklung der Geschichte [§ 33] ist ersichtlich, warum zuerst die efraimitisch-israelitische Geltung und Richtung die überwiegende ist und von ihr überwiegend die Literatur ausgeht. Die ganze Urgeschichte wird nach ihrer Auffassung festgestellt, eine Vorgeschichte von Urvätern wird ausgebildet, die die Einheit von vorn herein

herstellt und das Recht an dem Lande in verschiedenster Art zu begründen sucht; das Religionswesen gewinnt durch sie feste Gestalt und erscheint auch als Product der Urzeit. Dieser Periode und Richtung gehört der reichste Theil, die Grundlage der ganzen biblischen Literatur an, nicht bloß ganze, wenn auch nur kleine Prophetenbücher, sondern, wie gesagt, auch die Geschichte der Urzeit und die ganze Gesetzgebung. Efraim's Einfluss und Anschauung ist in ihnen unverkennbar, aber auch diese Zeit hat schon ihre innere Entwicklung innerhalb Israel-Efraim, der Gottesbegriff läuterte sich, wurde abstracter, die allgemein semitischen Namen verloren an Werth, und in dem Namen, wie in den Thaten und Offenbarungen musste die Unnahbarkeit, dort die Unaussprechlichkeit, hier die Unsichtbarkeit mehr betont werden; die ganze Lebensauffassung gewann eine andere Gestalt; Geschichte und Gesetzgebung mussten danach umgewandelt werden; und so reichen mehrfache Umgestaltungen und in einander gearbeitete, abweichende, daher Doppelrecensionen hoch hinauf, noch bevor Juda literarisch zur vorwiegenden Geltung kam. Denn damals scheint Juda abgeschlossen und schweigsam, erst allmählich zu höherem Ansehn und grösserer Ausbildung gelangt zu sein, nahe dem Zusammenbruche Israels, namentlich aber nachher tritt es schaffend und umgestaltend in die Literatur ein. Neben den grossen Propheten in ihrer Herrlichkeit wird die Geschichte von Saul an vollständig in seinem Geiste theils neu gearbeitet, theils umgearbeitet, der einheitliche Character im Gottesbegriffe und im Volksleben, die mehr innerliche Sammlung musste entschiedener hervortreten, die Gesetzgebung daher gleichfalls in einem neuen Werke, zwar nach Anleitung des den gleichen Gegenstand behandelnden vorliegenden israelitisch-efraimitischen, aber dennoch selbstständig dargelegt, zuerst das israelitische Werk in den Hintergrund geschoben, dann aber und namentlich noch später durch Zusätze und Aenderungen dem eignen Standpunkte angepasst.

Indem nun so schon eine Mannigfaltigkeit von Bestandtheilen zusammengestellt ist, vermehrt sich dieselbe während des Exiles und namentlich nach der Rückkehr. Die Sehnsucht nach der Restauration der vergangenen Zustände erhöht auch die Ehrfurcht vor allen alten Denkmalen, die nun gemeinsam

zur Geltung kommen und zur Einheit verarbeitet werden müssen. Mit der Rückkehr war das priesterliche Element sehr in den Vordergrund getreten und während in neuen Werken die alte Geschichte von ganz einseitig judäischem und zugleich priesterlichem Standpunkte dargestellt wird, werden die alten Werke mit Zusätzen und Aenderungen dieses Geistes versehen. Die Ehrfurcht vor dem Alterthum, welche der Gegenwart die gleiche Anerkennung versagt, veranlasst zu theils absichtlicher Unterschiebung neuer Werke und Dichtungen, um ihnen Werth zu verschaffen, theils zu Anhängen, die ohne die Absicht ihren Ursprung zu verbergen doch bald als dem Werke, dem sie blos angefügt worden, wirklich angehörig betrachtet wurden.

Die Zeit der Restauration bis zu den Makkabäern ist allerdings von wenig selbstständiger Schöpfungskraft und dennoch ein sehr fruchtbarer Nachwuchs. Sie war arm an Thaten, aber schreibselig, die Zeit der Soferim, und da es ihr daher auch auf die alten Bücher ankam, so war ihre ganze geistige Thätigkeit auf diese hingelenkt. So war denn der Anbau des Vorhandenen ihre Hauptbeschäftigung und die Schlussredaction ist ihre Arbeit. Da nun galt es, die Einstimmigkeit hervorzubringen, scheinbare Lücken zu ergänzen, Widersprüche auszugleichen, nach der gegenwärtigen Anschauung umzuarbeiten, kurz den Büchern die gegenwärtige Gestalt zu geben. Das war eine bedeutsame Arbeit, die selten freilich im ursprünglichen Geiste unternommen wurde, im Gegentheil viel zur Entstellung beitrug, eine Arbeit, die aus dem geeinten Geiste der damaligen Zeit hervorging und in die Bücher manches ihrem ursprünglichen Sinne Fremdartige hineintrug, aber jedenfalls aus der die Gesammtheit beherrschenden Richtung hervorging. Als diese innere Einheit schwand, als der im Innern schon vorhandene entschiedene Zwiespalt entschieden hervortrat und zur bewussten Parteigruppierung sich gestaltete, als mit dem Griechenkampfe und dem Hasmonäersiege die priesterlich herrschenden Zadokiten zu Sadducäern herabsanken, die frommen, von den fremden Bestandtheilen sich absondernden Nibdalim zu Pharisäern wurden, welche die Herrschaft anstrebten: da war die alte Literatur abgeschlossen, kein neues Product kam hinzu, kein altes ertrug mehr Zusätze und wesentliche Aenderungen. Die Mähre von makkabäischen Psalmen und noch späteren Werken ist ein

Hirngespinnst falscher Kritik, die die Zeiten und den in ihr waltenden Geist nicht zur positiven Unterlage hat.

Fassen wir diese Geschichtsepochen zusammen, so haben wir

1. die rubenitisch-simeonisch-levitische Zeit,

2. die der losen Stämme,

3. die der Einigung unter Benjamin-Saul mit staatlicher und religiöser Organisation,

4. kurzes Uebergewicht Juda's unter David und Salomo mit der neuen Tempelstätte Jerusalem,

5. die getheilten Reiche mit dem Vorwiegen Israel-Efraim's in seiner reichen Entwicklung,

6. Juda als alleiniges Reich, die Gesamtheit in sich zusammenfassend,

7. Exil und Rückkehr mit Abstossung der israelischen Ueberreste, aber Restauration der ganzen Vergangenheit,

8. Priesterherrschaft mit Anschluss des frommen Bürgerthums,

9. Sopherische Thätigkeit, Abschluss bis zum inneren nicht mehr auszugleichenden Kampfe.

§ 23. Die Redaction.

A. Ergänzung des Scheinbarfehlenden.

a. Wiederholungen.

Es kann der Schriftsteller ein bereits erzähltes Ereigniss, wenn er dessen Wiedererzählung, er kann, wenn er Aufträge und deren Mittheilung; Befehle und deren Ausführung berichtet, das Ganze auch in seiner Darstellung wiederholen, er kann die schleppende Verdoppelung seiner Worte jedoch auch unterlassen und es wird sich nicht von vornherein feststellen lassen, wann er das eine, wann das andere Verfahren einzuschlagen für angezeigt hält. Jene Redensarten von epischer Breite und Behaglichkeit sind eine aus vorliegenden, aber wohl pedantisch bearbeiteten, alten, namentlich homerischen, Dichtungen abgeleitete ästhetische Theorie, die grade dichterischer Lebendigkeit nicht entspricht. Das Verfahren des Samaritaners, zum Theil auch der 70, der mit peinlicher Genauigkeit solche Wiederholungen unternimmt, wo sie in unserm Text vermisst werden, erhärtet dieses allgemeine Urtheil. Dennoch würde die Ent-

scheidung über solche Wiederholungen, wie sie bei uns vorkommen, schwierig sein, umso mehr als gerade ihr ausnahmsweises Vorkommen ein Anrecht auf Ursprünglichkeit zu begründen scheint. Allein andererseits lässt sich auch annehmen, dass die alte Redaction doch mit feinerem Gefühle zu Werke ging, als der plumpe Samaritaner, mit grösserer Zurückhaltung in den Text hineinarbeitete, nur da, wo sie es für zwingend nothwendig hielt, ohne dass darum die Zurückführung der Wiederholung auf den Schriftsteller selbst festgestellt werden muss. Bei dieser Ungewissheit geben die Abweichungen in der Wiederholung, sowohl inhaltliche als sprachliche, die dem Schriftsteller selbst beizulegen fast unmöglich erscheint, den Ausschlag. Diese Kriterien sind ganz übersehen worden und gerade sie sind an vielen Stellen bestimmend:

1. 1 M. 24 31 ff. Dem ursprünglichen Erzähler liegt der Nachdruck darauf, dass Isaak keine Kanaaniterin nehme, sondern eine Fran aus Abraham's Lande und Geburtsort (V. 4), aber Isaak darf nicht dorthin (V. 5—8). Dass die Jungfrau gar eine so nahe Verwandte, ist ein wunderbares Zusammentreffen, für das der Knecht besonders Gott preist (V. 23—27). Dem Wiederholer ist es von vorn herein darum zu thun, dass sie aus der Familie Abraham's ist (V. 38. 40), es ist nicht die Rede davon, ob das Mädchen nicht mitgehen will, Isaak dorthin gehen soll, sondern ob die Familie dasselbe geben will (V. 41): also die Führung in das verwandte Haus (27) ist nicht Gegenstand des Dankes, sondern dass er von dort die Jungfrau erhält (48), was er aber noch gar nicht weiss! Damit hängt nun zusammen, dass er erst V. 47 nach ihrer Herkunft fragt, und als er ihre Verwandtschaft erfährt, ihr Geschenke macht, umgekehrt 22—24, wo auch das בְּתוּלָה אֲנִי mehr: ob von anständiger Familie, deren Gastfreundschaft man in Anspruch nehmen kann, was der Wiedererzähler ganz übergeht. Aber um so erfreulicher ist die Verwandtschaft und zwar hebt der ursprüngliche Erzähler hervor, dass sie es von beiden Seiten ist, indem Bethuel auch Sohn der Milkah (der Tochter Haran's 11 29, 22 21. 23) ist und zugleich des Nahor (V. 15. 25), während der Wiederholer (V. 47) darauf weit geringeren Nachdruck legt, da es ihm selbstverständlich ist (j. Z. IX, 219 ff.). In der Mitte zwischen Sachlichem und Sprachlichem stehen zwei Umstände. Für Be-

schwören gilt dem ursprünglichen Erzähler das Legen der Hand an die Hüfte (V. 2. 9, vgl. 47 29), was beim Wiedererzähler wegfällt: jener sagt נֹסם schlechtweg (V. 22. 30) wohl Ohren (ringe), dieser נֹסם על אפה (V. 47 vgl. j. Z. X, 45 ff., bes. 47). Und nun sprachlich זקנתה (V. 36) gegenüber לֹקְנֵי (21 2. 7) und sonst זקנים in 1 M., dann 40: הַצְלִיחַ דְּרִבְקָה, 42: מִצְלִיחַ דְּרִבְקָה — auch V. 21 und 56 sind demnach späterer Zusatz, — was mit entschieden transitiver Bedeutung blos in der späteren Zeit vorkommt: s. 2 Chr. 26 5, Neh. 1 11; j. Z. I, 133; das Ganze das. VIII, 123 ff.

2. Eine überflüssige Wiederholung ist auch die Erzählung der Träume durch Pharaon an Joseph 1 M. 41 17–24. Auch hier finden wir Zusätze, die dem Wiederholer den Bericht zu ergänzen scheinen: Schluss von V. 19 und der V. 21 beides aus der Deutung V. 30. 31. Ebenso sprachlich V. 17: וַיִּדְבַר ohne ein לֵאמֹר, dann חָאָר V. 18, 19 für מֵרָאָה V. 2. 3. 4; וַיִּקְוֶה 19. 20 für וַיִּקְוֶה 3. 4 — also auch 27. 28 Zusatz, wie sie sich sonst noch kenntlich machen, für die בְּרִיאֹת שֶׁבָלִים verwirft er das בְּרִיאֹת 5. 7 in 22. 24, צַנְמוֹת 23 und וַיִּקְוֶה sind ganz ungewöhnlich (j. Z. IV, 39 f.).

3. Auch 1 M. 42 30–34 erscheint als müßige Wiederholung von V. 7 ff. wieder mit eigenthümlichen Ausdrücken. V. 30: כְּמַרְגְּלִים st. ל, 33: רַעְבוֹן st. שֶׁבֶר ר' (19) und nun gar 34: וְזֶאת הָאָרֶץ תִּסְחָרוּ; eine Reminiscenz aus 34 21.

4. Bei der Herbeiführung der Plagen — wobei der Sam. durchgehends Befehl und Mittheilung oder Ausführung wiederholt — ist die Wiederholung anfangs auch bei uns eingedrungen. 2 M. 7 15–18 erhält Moses den Auftrag, dem Pharaon die Strafe der Verwandlung des Wassers in Blut anzudrohen, 20 ff. wird es ausgeführt. Da liegen nun zwei Dinge in der Mitte. Moses verkündet dem Pharaon die Drohung und Moses empfängt das Geheiß Gottes, den Aaron mit dem Vollzug zu beauftragen, was dem ganzen früheren Zusammenhange entspricht und auch wohl der zadokitischen Zeit. Ersteres hat nur der Sam., letzteres auch unser Text; in V. 19 wieder mit den charakterisirenden Aenderungen. Während 17. 18. 20 nur von יַאֲוֹר die Rede ist, spricht der Ergänzter (19) von 4 verschiedenen Arten von Gewässern und schliesslich gar von Bäumen und Steinen. Aehnlich bei der Plage der Frösche, mit deren Androhung Moses V. 27–29

beauftragt wird. Wie es scheint, wird hier alles Weitere übergangen und sogleich 8 3 die Nachahmung der Zauberer angeschlossen. Der Sam. wiederholt die geschehene Androhung an Pharao; unser Text 8 1—2 ist ganz oder theilweise Ergänzung für den Auftrag an Aaron. Dafür spricht wiederum V. 1, wo drei Ausdrücke für Gewässer (wie 7 19), während 7 28, 8 5. 7 nur יַאֲזִר und V. 2, wo „Frosch“ im Sing., während sonst immer im Plur.

5. Mit Uebergang von Zweifelhafterem sei noch aufmerksam gemacht auf 2 M. 18 25. 26, wo nur unnütze Ausführung von כל אשר אמר (24) ist, 26 ungeschickter Abklatsch von 22, dabei aber das הדבר הקשה aus 5 M. 1 15 und ebenso von dort das ראשים על העם (25), vgl. j. Z. IV, 51.

6. Von besonders schlagender Bedeutung ist die Ausführung des Werkes an der Stiftshütte von 2 M. 35 an. Das Schleppende der Wiederholung ist an sich so widerwärtig, dass unmöglich ein lebensvoller Schriftsteller sie sich zu Schulden kommen lässt, und sie nur das Werk eines ziemlich pedantischen Scholiasten sein kann. Und dennoch sehen wir auch in diesem slavischen Abklatsche die Aenderungen, wie sie die Reflexion eines Späteren für nöthig oder zweckmässig hielt. In dem Auftrage geht die Anfertigung der Lade, des Tisches und des Leuchters (25 10 ff.) der des Zeltes selbst voran (26 1 ff.), umgekehrt in der Ausführung dieses jenem (36 8 ff.). Der Räucheraltar wird beim Auftrage ganz am Schlusse, nach den Priestergewändern, nachgeholt (30 1 ff.), ein Zeichen späterer Abfassung, — wie denn die Stelle אהה בשנה (10) gar zu sehr an 3 M. 16 34 erinnert, und das zweimalige לפני הפרכת . . . לפני הכפרה (6) offenbar doppelte I.A. ist. — hingegen bei der Anfertigung sogleich nach dem Leuchter 37 25 ff., wohin der Sam. auch im Auftrage ihn verrückt nach 26 35. und daher 38 1: מנזבה העלה, während 27 1 einfach: המנזבה. In der Mitte zwischen Inhaltlichem und Sprachlichem steht die ewige Wiederholung von „wie Gott Mose betohlen“ — 18 Male in Cap. 39 und 40 — eine Versicherung, an der sich der Ergänzter gar nicht genug thun kann. Aber auch sonst sind scharfmarkirte sprachliche Abweichungen. 35 50 ff. wiederholt als Mittheilung Mosis an Israel den bezüglichen Auftrag Gottes von 31 2 ff. Da ist auch wohl sachlich eine Verschiedenheit. Im Auftrage tritt der Judäer Bezalel

weit entschiedener in den Vordergrund, der Danite Oholiab wird ihm nur gleich anderen Künstlern zugesellt (6); hier hingegen wird Oholiab (34) fast dem Bezalel gleichgestellt. Entscheidender jedoch ist das Sprachliche. Das **ראה** 31 2 glaubt der Ergnzer 35 39 durch **ראו** ersetzen zu müssen, weil Anrede an Israel, wahrend die alte Zeit dieses Wort durchaus nicht abwandelt, wie 5 M. 1 8, 4 5, 11 26 — wo der Sam. zuweilen **ראו** dafür — die Spateren nur wie Jos. 8 4, 8, 23 4 setzen den Plur. und so auch unser Ergnzer. **אשה אל אחותה** gebraucht der ursprüngliche Schriftsteller dreimal von den Zeltteppichen 26 3. 6, einmal von den Schleifen 5 f., einmal von den Brettzapfen 27 1, der Ergnzer, der das Lebensvolle der Sprache eingebüsst: **אחת אל אחת** 36 10. 12. 15. 22, was der Sam. auch oben thut. Das dem Zahlworte über zehn folgende Hauptwort wird in der alten Sprache im Sing. gesetzt, so **עשרים קרש** 26 18. 19. 20; hingegen der Ergnzer **קרשים** 36 23. 24. 25! (Popper, Der biblische Bericht über die Stiftshütte, Leipzig 1862. Vgl. j. Z. I, 122 ff.)

7. Auch der Befehl Gottes an Moses, die Gaben der Stammesfrsten anzunehmen (4 M. 7 4. 5), ist blos Ergnzung, die sich sprachlich durch **ויאמר לאמר** characterisirt (j. Z. IV, 33).

b. Ausfllung sonstiger scheinbarer Lücken.

Es ist oft ganz eigenthümlich wahrzunehmen, was einem alten Lehrer zuweilen gefehlt hat und wie ungeschickt er die anscheinende Lücke ergnzt hat.

1. Wenn wir nach 1 M. 39 1 alsbald 4 setzen, so ist uns der Zusammenhang durchaus nicht unterbrochen und doch scheint der Redaction die Veranlassung gefehlt zu haben zu den Worten: „Josef fand Gunst in seinen Augen“ und sie begründet es mit 2 und 3. Aber der Segen, der auf Josef's Arbeit ruhte, konnte erst dann hervortreten, als er die dazu geeignete Stellung einnahm, wie dies 5 ausdrückt, nicht aber vorher. Dadurch wie durch die Sprache geben sich die beiden Verse als Zusatz kund. Denn sowohl das unbeholfene dreimalige **ויהי** in 2 als auch **מצליח בידו ה'** in 3 gehört nicht dem alten gewandten Schriftsteller an (desgl. in 23). (Vgl. j. Z. VIII, 31.)

2. In demselben Capitel wird der Verfhrungsversuch des Potipharweibes gegen Josef erzhlt und an den Schluss von 13

(oder 12) schliesst sich 16 vortrefflich an und nur störend sind 14. 15. Wozu die Hausleute? Noch dazu ist nach 11 Niemand zu Hause gewesen. Es ist ein Zusatz, veranlasst durch „als ich erhob meine Stimme“ 18, auch durch falsche Auffassung von כְּרַבְרִים הָאֵלֶּה 17. V. 14. 15 sind eben ein Abklatsch von 17. 18 und erweisen sich auch sprachlich als späteren Ursprungs: hier (14) begegnet uns wieder ein רָאוּ (vgl. j. Z. IV. 25 ff.). Nun aber gar das Missverständniss, das sich in dem Satze בני לְצַחֵק הָבִיא לָנוּ אִישׁ עֲבָרֵי לְצַחֵק בְּנוּ לְצַחֵק בִּי zeigt; in 17 gehört לְצַחֵק בִּי zu בָּא אֵלַי, nicht zu הִבְאִיתָ לָנוּ, hier ist der Sinn vollständig verfehlt! (j. Z. I, 130 ff.)

3. 2 M. 7 8--13 wird uns von der vor Pharao vollzogenen Verwandlung des Stabes in eine Schlange erzählt und man begreift nicht, was das hier soll. Es ist das erste der vier Beglaubigungszeichen, die vor den Israeliten vollführt werden sollen, 4 1, nicht vor Pharao; sollten sie vor diesem wiederholt werden, so müsste man auch die zwei andern erwarten, allein das von der aussätzig werdenden und wieder geheilten Hand wird gar nicht weiter erwähnt und das zu Blut werdende Wasser ist 4 9 blosses Beglaubigungswunder, nicht wie die erste Plage 7 14 ff. Wie kommt nun diese Stabverwandlung hierher? Sie ist ein Zusatz, wohl veranlasst durch כִּבְדָּר לִב פִּרְעֹה 14 und durch das וְהִמָּטָה u. s. w. 15. Das Gepräge späteren Zusatzes trägt auch die Uebertreibung 12, dass der Stab Aaron's die Stäbe der Andern verschlang. Ferner eine ähnliche sprachlich ausgedrückte Uebertreibung. Während sonst 4 3, 7 15 blos von der Verwandlung in נָחַשׁ die Rede ist, wird sie hier immer in הִנֵּן vollzogen (9. 10. 12)! Nun noch rein Sprachliches. Für die Zauberer Aegyptens ist der stehende Ausdruck הַרְטָמִים, höchstens noch neben ihnen wie 1 M. 41 8 הַחֲכָמִים, hier aber werden nicht blos diese beiden, sondern als gleichbedeutend die מְכַשְׁפִּים genannt 11. Wie sie wirken ist sonst immer בְּלִטְיָהֶם 22. 8 3. 14. Das ist jenes geheimnissvolle Murren בְּלִטְיָהֶם, wie auch לְחִישׁ (wovon dann im üblen Sinne לֹחַשׁ fluchen), nur hier 11 wird daraus das aram. gebildete בְּלִהְטִיָּהֶם — wie der Sam. immer setzt. Nun noch die Einleitung: וַיֹּאמֶר לְאֹמֶר 8. Das sind lauter charakteristische Zeichen späterer Zeit. (j. Z. IV, 31 ff.)

c. Gegenseitige Entlehnung aus Gleiches berichtenden Stellen.

Das bekundet sich beim Sam. sehr oft, ist aber für unsern Text, in dem es gewiss auch mehrfach vorkommt, schwer nachzuweisen, nur etwa an einigen Orten, in welchen die unpassende Stelle, die der Zusatz einnimmt, ihn verräth. Ein Beispiel bieten die Verse Jes. 38 21. 22, die so seltsam abgerissen nachhinken, während sie 2 Kön. 20 7. 8 an rechter Stelle sich befinden.

Eine blosser Nachahmung scheint auch die Stammtafel der Semiten 1 M. 11 10 ff. zu sein, nach der der Sethiten Cap. 5. Nach 10 21 bis Ende ist eigentlich das Ganze dürftig und zum grossen Theile überflüssig: man wollte eben eine solche Zehnzahl. — Sprachliches Moment: **חַי** 12 und 14, was nur leben bleiben bedeutet 1 M. 3 22. 2 M. 1 16. 33 20 und sonst (j. Z. I, 107 ff.).

Eine Entlehnung im Dekalog des 2 M. aus dem des 5 M. ist das **וּבַהֲמַתֶּךָ** im Sabbathgebote (vgl. noch unter d), aber auch ebenso **בְּשַׁעֲרֶיךָ** **אֲשֶׁר** **וּגְרַךְ** **אֲשֶׁר** **בְּשַׁעֲרֶיךָ** in **גַּר** mit dem Suffix und **אֲשֶׁר** **בְּשַׁעֲרֶיךָ** lediglich dem 5 M. angehört. (Urschr. 466.)

d. Geänderte sprachliche Anschauung.

Wir haben schon an mehreren Stellen geänderten Sprachgebrauch kennen gelernt, der in Zusätzen eingedrungen und wir werden auch sonst noch solchen treffen. Die geänderte sprachliche Anschauung gab wohl gelegentlich Veranlassung zu Aenderungen, doch werden sich diese für unsern Text selten nachweisen lassen, wenn nicht die Correcturen, durch andere Beweggründe veranlasst, ohnehin schon kenntlich sind. Nur Einzelnes wird sich mit Sicherheit angeben lassen. Der Hebräer begnügt sich, für Hausthiere Ochs, Esel und Schaf zu setzen, und sogar blos die beiden ersteren, wenn er Arbeitsthiere bezeichnen will, während der Sam. hier das verallgemeinernde **וּכְלֵי בְהֵמָה** hinzuzufügen angezeigt findet. Diesen Zusatz macht nun auch unser Text an einer St. 2 M. 22 9, während derselbe das, 8, wo weit mehr generalisirt wird, fehlt. An unserer Stelle hat Sam. und 70 **אוֹ כָל בְּהֵמָה**.

Aehnlich ist es wohl bei dem Sabbathgebote des Dekalogs in 5 M. 5 13. Da waren wohl ursprünglich blos die zwei Arbeitsthiere genannt, gerade wie in 2 M. 23 12 und **וּכְלֵי בְהֵמַתֶּךָ** ist späterer Zusatz. Davon erst ist in den Dekalog 2 M. 20 9, der ursprünglich die Thiere gar nicht berücksichtigt, das **וּבַהֲמַתֶּךָ**

hineingekommen (Urschr. a. a. O., j. Z. I, 198 f.). Aehnlich dürfte es sich mit dem ופרי בהמקד 5 M. 28 4 neben den שגר צאנך ועשתרה צאנך verhalten, das in 70 wirklich fehlt. — Daher auch Doppellesarten, die lediglich eine kleine sprachliche Abweichung repräsentiren, von denen die eine dann gar an falsche Stellen gerückt ist und die ungemein verwirren. So 3 M. 20 10, wo derselbe Begriff fast mit denselben Worten zweimal ausgedrückt ist, aber אשת איש als späte Bezeichnung für denselben leicht zu erkennen ist (Urschr. 240 ff.); Jon. 1 7 steht an richtiger Stelle בשלמי הרעה הואת לנו und dürfte dennoch bloß spätere Ver- deutlichung sein für באשר למי הרעה הואת לנו, das nach V. 8 verschlagen worden, aber bei 70 fehlt (j. Z. V, 254).

c. Den Zusammenhang herstellende Zusätze.

Auch sie sind schwer auszusondern, wenn nicht der Sprach- ausdruck eine Handhabe bietet oder wir ein Missverständniß entdecken können. Der Art ist z. B. 1 M. 6 3. Der Vers stört den ganzen Zusammenhang: er kann nicht eine Einschiegung des Jhvissten sein, da er grade dessen Bericht von 5 an vorweg- nimmt, er gehört vielmehr einer spätern Redaction an, was auch die Sprache, das seltsame ירן, das Koheleth entsprechende יצג (falsch שגם). Allein diese Mischung der בני האלהים mit den Menschentöchtern erschien schon Späteren als sittlicher Verfall, der aber nicht sogleich bestraft wurde, sondern dieses wird für spätere Zeit angedroht und zwar nach 120 Jahren. Methusalem nämlich ist, nach Rec. der 70, vor der Geburt Lamech's 167 J. alt (5 25), lebt nachher noch 802 J. (26). Nun lebt L. vor der Geburt Noah's 182 J. (28), Noah ist 500 J. alt, als er Kinder zeugt (32), macht zusammen 682 J., Meth. lebt also nach diesem Zeitraum noch 120 J. Wenn nun sich daran der Bericht in C. 6 unmittelbar anreihet, so kann die Strafe der Fluth erst nach 120 J. eintreten, da wir ja, wenn sie früher eingetreten, von M.'s Rettung, da er dann noch nach derselben am Leben gewesen, etwas erfahren müssten. Freilich stellt sich nun ein Widerspruch mit dem andern Berichte ein, wonach die Fluth in Noah's 600. Lebensjahre eintritt 7 5. 11. 8 13, so dass Sem 2 J. nach der Fluth, also 602 des Noah (und wohl dessen jüngerer Sohn 10 21) 100 J. alt ist (11 10. Es blieben demnach, nachdem Noah das Alter von 500 Jahren erreicht

und Kinder gezeugt hatte, bloß 100 J. bis zur Fluth und so konnte M. nicht 802 J. nach der Geburt Lamech's leben, es blieben vielmehr für ihn bloß 682 + 100 (nicht 120) = 782, wohin auch 5 26 corrigirt wird und die hier abgezogenen 20 J. müssen vor der Geburt L. hinzugefügt werden, er da 187 J. alt sein (25). Freilich blieben nun die 120 J. 6 3 unmotivirt und in Widerspruch (j. Z. I, 179 ff.; über בשגם noch II, 156. III, 108. X, 188. XI, 296).

So ergibt sich Zach. 7 8 als missverständlicher Zusatz. Die in den späteren zwei Versen folgenden Worte sind an die alten Propheten (nicht an Zach.) gerichtet (auch in 7 zu lesen 'אלה הרבר'י für 'אתה ה'), in seltsamer Weise meint die Redaction, es müssten die Worte an Zach. gerichtet sein, schiebt den Vers ein, bekundet aber auch dadurch den späteren Ursprung, dass, während Zach. vorher immer von sich in erster Person sprach, daher auch אלי 4 8. 6 10. 7 4, hier unpassend אל זכריה. Grade so sind das. 1 7 die Worte לאמר . . . היה רבר ה' falscher Zusatz.

Solche Ergänzungen im Grossen, die freilich höher hinaufreichen, sind sehr viele Stücke in den geschichtlichen Büchern. Das ganze Stück Richt. 2 6 bis 3 4 ist eine Herstellung des Zusammenhanges zwischen Josua und Richter, ja das ganze Buch Josua ist eine spätere Ausfüllung des leeren Raumes zwischen dem Pent. und Richt. (und nicht ein Appendix zu 5 M.).

B. Aenderungen oder Varianten aus Rücksicht auf die Ehre Gottes und Israels.

Solche Rücksichten gehören wohl meistens einer späteren empfindlicheren Zeit an, doch sind sicher solche zum Theile auch älter. So ist 1 M. 18 gemäss V. 23 האף חספה צדיק עם רשע auch in 24 zu erwarten: האף חספ' חמשי' צדקי' אשר בקרבה ,להמית צדיק עם רשע und so stand ehedem, entsprechend dem ויהי בצדיק כרשע im f. V.; erst 26 bringt Gott den neuen Gedanken hinein: ich verzeihe der ganzen Stadt um ihretwillen; die Red. fügt das auch alsbald mit den Worten: ולא חשא hinzu (Urschr. 334 f.), worin Uebersetzer und Erklärer noch weiter gehen (Oz. Nechm. III, 6 f. DMGZ. XIV, 465 ff.).

Die Ehre Israels verletzend wäre es, wenn seinem Stammvater Sem Jafeth gleichgestellt würde, so dass 1 M. 9 27

austössiſſig war, eine andere Lesart dafür den matten V. 26 setzt, aber dann ungrammatisch למנו lässt. — Indem Jithro 2 M. 18 9 sich darüber freut, dass Gott Israel gerettet מִיַּד מִצְרַיִם, drückt er es V. 16 aus: מִהַחֲרִיב יַד מִצְרַיִם, das klingt zu hart, das מִהַחֲרִיב noch dazu mit dem Volk מִצְרַיִם allein und eine Variante ist daher die erste Vershälfte אשר bis פִּרְעֹה, welches מִהַחֲרִיב weglässt und Pharao einschleibt, wie die 70 auch bloß das Letzte haben (j. Z. V., 283) und so dürfte auch die erste Vershälfte in V. 8 eine glorificirende Variante neben der zweiten Vershälfte sein. — Dahin gehört auch wohl eine Correctur 12: וַיִּקַּח offenbar וַיִּזְכֶּה, aber sollte ihm das gestattet sein, durften Aaron und die Aeltesten davon essen? (Bleibt ja noch so den Gemaren die Stelle auffallend vgl. j. Meg. c. 1, f. 72b unten, Abod. elil. 24ab und Sebach. 116a). — Die Daniten errichteten nach Richter 18 30 das dem Micha weggenommene Götzenbild, ein Nachkomme Moses nebst den folgenden Geschlechtern sind ihnen zu Priestern עַד יוֹם גְּלוּת הָאָרֶץ. Dieser Bericht, in dem man früher gar nichts Verhängliches fand, war später anstößig, dass Bild und Priester, noch gar aus Moses' Geschlecht, diesen ganzen Zeitraum hindurch Geltung hatten und eine andere Rec. ward nach V. 31 versucht. Wir haben nun beide Verse neben einander.

C. Die heiligen Städte, fremde Länder und Völker.

Man war besonders, als man nach der Rückkehr wieder neuerdings gegenüber den feindseligen Samaritanern mit besonderem Nachdrucke den Vorzug Jerusalem's betonte, auch dafür besorgt, seine Heiligkeit in die älteste Zeit hinaufzurücken, es als den Ursitz der Urväter darzustellen. In der älteren Zeit, als das Bewusstsein von Jerusalem's relativer Jugend noch zu lebhaft, auch Juda mächtig genug war, um nicht durch sein Alter, sondern durch seinen machtvollen Bestand zu imponiren, da machte man solche Versuche nicht, man liess es wie in 5 M. bescheidenlich bei dem „Orte, den er erwählen wird“, wie auch der compilirende Verf. des Jos. 9 27 nachschreibt. Erst später entstand dieser Versuch hinaufzurücken. Nun war jedoch grade diese Urgeschichte von Efraimiten erzählt, die das Alter Juda's und Hebron's, der Stadt, welche particularistisch-judäisch war und nicht den Anspruch machte, die Residenz des

gesamten Israel's zu sein, wo David als bloß judäischer König weilte (2 Sam. 2 1, 3 12. 20, 5 1. 5) unbestritten annahm, aber Jerusalem ignorirte. Hebron wird nicht bloß als uralte Stadt bezeichnet, wohin auch die Kundschafter gingen 4 M. 13 22, sondern Abraham weilte oft daselbst und stiftete dort das Erbbegräbniß 1 M. 23 2 ff. und sonst. Aber nicht um diese in den Hintergrund getretene Stadt, sondern um Jerusalem oder Salem, שלם, wie es später hieß, war es zu thun, und dass dort schon uralte priesterliche Stätten und Herrscher waren. Und so ist denn ein solcher Zusatz eingeschoben 1 M. 14 18—20, wo er so ganz unpassend ist. Damit ist noch erreicht, dass der dortige Regent ein Kohen le El eljon ist, ganz die Stellung der Priesterregenten in späterer Zeit, nur hier kommt der Ausdruck El eljon vor, der dann auch dem Abram V. 21 (als Zusatz) in den Mund gelegt wird, ein Malki Zedek wie Ps. 110 (Urschr. 27 ff. 33. 75). Grade ebenso wird, was Richt. 1 3 ff. von den Thaten Juda's und Simeon's gegen den Beherrscher von בוק, ארני בוק berichtet wird, zurückdatirt auf Josua, und der König, als der Jerusalem's wird ארני צדק genannt (Jos. 10 1. 3 vgl. j. Z. IV, 38 f.) Auch dass selbst Abram dem Priester den Zehnten giebt, (grade wie mir auch das Umspringen in die 2. P. am Ende von 1 M. 28 22 sehr verdächtig ist) ist prägnant und מנן sehr verdächtig. — Für 1 M. 33 18. 19 שלם s. ob. S. 57.

Bei der Angabe von dem Alter Hebrons in 4 M. 13 22 erfahren wir, dass besonderer Nachdruck darauf gelegt wird, es sei älter als Zoan, indem diesem kein Vorzug eingeräumt werden soll. Wenn nun doch der alte Berichterstatter 1 M. 13 10 das wüste Land um das todte Meer als ehemals sehr fruchtbar schildert und um seine Herrlichkeit hervorzuheben, es einen Garten Gottes nennt, es mit Aegypten vergleicht באכה צע, wie es offenbar gelautet hat und der Syrer noch liest, so war jener Ruhm Zoans anstößig, und es ward daraus, unverständlich genug, Zoar.

Ueber den Zusatz in Betreff von Heliopolis in Jes. 19 18 s. ob. S. 71. Umgekehrt dürfte abweichend der Zusatz 4 M. 16 1 sein, wo ursprünglich ... אליאב ... לוי את דתן ... ייקח ... בן פלוז בן ראובן daraus wurde einerseits, aus Schonung der Leviten, namentlich der Korachiten ורתן, aber hinzugefügt wurde

ואן, der dann nicht בן פלוט bleiben konnte, sondern בן פלת wurde und nun בני ר' און aber, als gleichbedeutend mit Helio-
polis, wie oft bei 70, ward grade als gleiches Recht sich an-
massend eingefügt. Die 70 fühlen etwas und setzen nicht wie
gewöhnlich *Ων*, sondern *Αῦν*.

§ 24. Einwirkung der Priesterherrschaft.

Ein sehr characteristisches Zeichen von der Verschiedenheit in
der Auffassung des Verhältnisses zwischen Priestern und Leviten
zu verschiedenen Zeiten sind die Aussprüche darüber, wer die
Lade zu tragen habe. Die Leviten tragen sie nach 1 Sam.
6 15, 2 Sam. 15 24, so selbst noch 1 Chr. 15 2—15, 26 ff.
vgl. auch 16 4 ff., ebenso unter Salomo 2 Chr. 5 4, dem 5
und 7 allerdings widerspricht. Ziemlich unklar bleibt 1 Chr.
23 26 und 2 Chr. 31 3. (In Chr. sind überhaupt Leviten den
Priestern ziemlich gleichgestellt, beide sammeln sich zu Reha-
beam II, 11 13 ferner 14; bei der Einsetzung Joas stehen die
Leviten im Vordergrunde II, 23 4 ff., wovon 2 Kön. 11 4 keine
Spur; sie sammeln unter ihm gleich den Priestern die Tempel-
gelder, wovon wieder 2 Kön. 12 5 ff. eine bloß die Priester
betreffende Relation. Unter Hiskia helfen die Leviten den
Priestern bei den Ganzopfern II, 29 34 und ebenso bei dem
Pessach unter ihm 30 15 ff., ähnlich bei den Zurückkehrenden:
Esra 6 20. — Interessant ist, wenn der Chronist bei Josiah
II, 34 30 die Leviten neben den Priestern nicht übergehen mag
und sie an Stelle der Propheten in 2 Kön. 23 2 setzt.) Anders
Josua, wo zwar 3 3. 8 33 הכהנים הלויים die Träger der Lade
sind, 3 6. 8. 13. 15. 17. 4 9 ff. 15 ff. 6 6. 12 einfach הכהנים und
nun ist 1 Kön. 8 3. 4. 6 noch schärfer der Trägerdienst der
Lade auf die Priester beschränkt. Wenn nun aber auch 4 M.,
das überhaupt scharf zwischen Leviten und Priestern sondert,
bei dem Tragen der Lade, das allerdings den Kehathiten über-
wiesen wird 4 1—20, sie doch so entschieden auch in Beziehung
darauf angewiesen werden, nur unter Obhut der Priester, indem
diese erst Alles sorgfältig bedecken, nahen zu dürfen, so ist es
klar, dass wir es hier mit keinem alten Bestandtheile zu thun
haben. Dieselbe Differenz über das Tragen der Lade tritt uns
5 M. 31 entgegen, wo V. 9 die Priester, die Söhne Levi's und
25 die Leviten, worüber später, und noch früher 10 8.

Wie bemerkt ist ein grosser Theil des 4 M. mit der Abgrenzung zwischen Leviten und Priestern beschäftigt, während 3 M. bloss einmal Gelegenheit hat, von den Levitenstädten zu sprechen 25 32 ff., sonst der Leviten nie gedenkt. Dazu gehört nun besonders die Geschichte Korah's nebst Dathan und Abiram in 4 M. 16, vgl. noch 26 9—11. Von der Empörung Dathan's und Abiram's weiss auch 5 M. 11 6 auch Ps. 106 17; in derselben ist der Kampf des alten Rubenstammes gegen die jüngeren in den Vordergrund tretenden Stämme personificirt und in die alte Zeit zurückversetzt, aber nirgends wird Korah's gedacht. Das ist wohl kein Verschweigen, wegen der Sängerfamilie Korah; höchstens könnte umgekehrt 4 M. 26 11 in Beziehung auf sie ein Zusatz sein; aber das Ganze konnte doch dann unmöglich übergangen werden. Allein offenbar ist hier eine Doppelgeschichte, die eine von Dathan und Abiram 1—3 oder 4, 12—15, 19 oder 25—34 (wo freilich einige Male קרח eingefügt), hier ist ganz einfache Empörung gegen die Herrschaft; diese setzt sich 17 6—26 fort, wo Aaron und Levi ganz identificirt sind. Ein anderer Bestandtheil ist die Auflehnung der Leviten gegen die Priester, das ist V. 5—11, 16—18, 35, 17 1—5 und da wohl auch Zusätze 26 9—11. Das ist ein jüngerer Bestandtheil, der die Obmacht des Priesterthums über die Leviten als in göttlicher Einsetzung und höherer Heiligkeit begründet darstellt, der eben nur einer Zeit des siegenden Priesterthums angehört. Die Stelle 26 9—11 ist sprachlich sehr verdächtig (Urschr. 83 A.). Die פְּהִינָה kennt ausser Jos., Esra, Nehem. nur 4 M. an mehreren Stellen, ausser hier 10 noch 3 10, 18 1. 7 bis 25 13, dann 2 M. 29 9, 40 15, wo die Söhne Aaron's gewaltsam hineingezogen werden. In אֶרֶת הַכְּהֹנִים 1 Sam. 2 36 hat es natürlich ganz andere Bedeutung. Aber ebenso kennt auch nur 4 M. den Hohenpriester 35 25. 28. 32 in Betreff des unvorsätzlichen Mörders, wovon 5 M. 19 1—13 durchaus nichts weiss, wohl aber wieder Jos. 20 6. Nur diese beiden kennen auch den Ausdruck עֵר מִקְלַט, nicht so 2 M. 21 13, 5 M. 4 43; 19 3 ff., 11, aber מֵאֶרֶץ הַגְּדוּל 3 M. 21 10 ist nicht minder späterer Bestandtheil, wie noch weiter. — So ist auch die starke Hervorhebung Eleasar's nebst Pinchas lediglich 4 M. eigen 3 32, 4 16, 19 3 f., 25 10—13, 27 21 ff., 31 bes. 21—47, also auch Stellen, die noch vor Aaron's Tod, über den erst 20 24 ff. berichtet wird (Urschr. 81 u. A.).

Es ist bereits auf 3 M. 21 10 hingewiesen worden, wo der Hohepriester vorkommt, aber dort ist noch eine charakteristische Benennung der Priester, diese heissen wohl selbst in 3 M. auf einmal **בני אהרן הכהנים** (3 M. 1 5. 8. 11. 2 2. 3 2, 4 M. 10 8 neben **בני אהרן הכהן** 3 M. 2 7; aber nicht in umgekehrter Folge, die nur Nehemia und Chronik kennen, ersterer im Sing. **אהרן בן הכהן** Neh. 10 39; letztere im Plural **הכהנים** II, 26 18. 35 14 (zweimal), ferner 13 9. 10 auch schlechtweg **בני אהרן** 1 Chr. 23 28. Da wird also die Abstammung von Aaron entschieden betont, ebenso in jener Stelle des 3 M. 21, welches Cap. durch seinen ganzen Inhalt als spät sich erweist, vgl. bes. 13. 14 mit Ez. 44 22 und 25 die **טומאה** gestattet, die hier 2. 3 den einfachen **כהנים**, während sie dem **הכהן הגדול** untersagt sind (j. Z. III, 110 ff.).

Ganz entschieden hat man Zusätze gemacht in 5 M., das mit seinen **הכהנים הלויים** entschieden gegen die Priesterbevorzugung sich erhebt, wie, ausser den gleich zu besprechenden Stellen, der ganze Segen 33 7—10, der dem ganzen Stamme eignet, beweist, das überhaupt möglichst wenig auch von Priesterlichem, Opfer, Gaben spricht — **לכהן מעשר**, **בכור**, sondern den Eigenthümern, kein **חלב** u. dgl. — das musste in der Zeit der Priesterherrschaft Zusätze erlangen. Heisst es 10 8 **את היום הזה** **שבט הלוי לשאת את־ארון בריתיה'** . . . **עד היום הזה** V. 6 vorangesetzt **בנו ההתני אלעזר** **שם ויקבר שם ויבהן אלעזר בנו ההתני** (und sonst kommt Elasar, der doch schon längst in Function sein musste, und den man doch bei der Beauftragung Josua's gemäss 4 M. 27 19 ff. im Vordergrunde hätte finden müssen, durchaus nicht vor) wo es gar nicht hingehört in der Wanderung und selbst mit 5 M. 32 49 in Widerspruch steht. Heisst es 18 1 2, woran sich dann 5. 6 gut anschliessend, dass die **הכהנים הלויים** (Leviten) kein Besitzthum haben sollen, ausser Gott, dass sie die Brandopfer Gottes verzehren sollen, so werden V. 3. 4 eingeschoben, die von lauter Priestergaben handeln, Abgaben, die sonst nicht vorkommen, und nun soll sich auf den Priester V. 5 beziehen. — Ganz eingezwängt ist 21 5, wo von den Priestern gesprochen wird, während lediglich die **וקנים** hier thätig sind, was aber grade in der Zeit der Priesterherrschaft unangemessen schien und nun die schon ins Auge gefasste Stelle. Iudem es 31 24. 25, nachdem von Niederschreibung der

Schirah die Rede war, heisst, dass Moses den Leviten den Auftrag gegeben, das Buch in die Lade zu legen, wird V. 9 vorausgeschickt, dass er es den Priestern gegeben, welche die Lade trugen. Das ist offenbarer Zusatz aus der Zeit, in welcher das Priesterthum an der Spitze stand.

So ist auch mit ziemlicher Bestimmtheit Jer. 33 18 bis Ende späterer Zusatz. Jeremias ist sonst weder von den Leviten, noch von den Priestern eingenommen, הכהנים הלויים oder לויים kennt er gar nicht — ein Beweis, dass Jer. und 5 M. bei aller Verwandtschaft doch verschieden sind — und offenbar muss es dort 26 heissen Aaron statt Jakob, wie die 32 Middoth, Abulwalid und Kimchi erkennen (Urschr. 84 f.), das ist Zusatz aus einer Zeit, der Zach. 6 12. 13 angehört, grade so wie die ähnliche Stelle Jer. 23 5. 6 ein Zusatz ist zu mildern 22 30 und 23 1 ff., als Wiederholung von 33 15. 16.

§ 25. Juda, Benjamin, das davidische Haus im zweiten Tempel.

An der Hervorhebung der heiligen Stätten und des Priesterthumes genügte es der späteren Zeit nicht, es musste das alte judäische Reich mit seiner Dynastie auch für die alte Zeit noch weit entschiedener in den Vordergrund gestellt werden, als es schon in der Zwischenzeit innerhalb des Zeitraums, der vom Untergange des Reiches Israel bis zum jud.-babyl. Exile verflossen, geschehen war. Die ganze Färbung der alten Bücher stand in grellem Widerspruch mit den Anschauungen der Gegenwart; um ihn auszugleichen konnte eine Umarbeitung nicht ausreichen, dazu bedurfte es eines in neuem Geiste gearbeiteten Werkes. Ein solches ist die Chronik, das mit einem genealogischen Rückblicke mit David beginnend, sich auf das Reich Juda beschränkend, die Geschichte der Bücher Samuel und Könige zusammenfasst, theils beschränkend, theils erweiternd, d. h. von bestimmtem Gesichtspunkte aus bearbeitend. Ihm ist 1. die möglichste Hinaufrückung des ausgedehntesten Tempeldienstes, 2. die enge Verknüpfung mit Benjamin und 3. die Erhebung des davidischen Hauses wesentliches Anliegen.

1. Leviten und Priesterthum steht ihm überall voran. Samuel ist ihm levitischer Abstammung I, 10 13. 18. Nach

seinen und David's Anordnungen werden die Abtheilungen der Priester und Leviten geordnet I, 6 15. 9 22. 24 und sonst wie II, 8 14. 29 25. 35 15 vgl. Esra 3 10, Neh. 12 24, 45 und zwar von der Ordnung Elasar die doppelte Anzahl, Pinchas, der Stammvater, ist der עמנו היה עליהם לפנים ה' עמנו I, 9 20; Zadok steht dem David schon frühzeitig heldenmüthig bei 12 28, er steht überall vorn an, obgleich offenbar früher Ebiathar den Vorrang hatte, er ist an der במה אשר בגבעון 16 39, ist Fürst des Aaronhauses 27 17, ja unter Salomo scheint er gradezu nochmals zum Priester gesalbt zu werden 29 22, während 1 Kön. 1 45 von Salomo's Salbung die Rede ist; I, 5 30 ff. (vgl. einen Theil 6 35 ff.) eine fingirte Priesterliste bis Jozadak herunter. Selbst die Könige Juda's sind nur unter dem Einflusse der Priester und bei der Folgsamkeit gegen sie beglückt, die wahrhaft Frommen sind hocheifrig in der Herstellung des Tempelwesens. So thut Josaphat, der Priester und Leviten zu Richtern einsetzt II, 19 7 ff.; durch den Gesang der Leviten besiegt er seine Feinde 20 14 ff. Während Jojada den Joas rettet und Leviten dabei eine grosse Rolle spielen, da ist derselbe glücklich weil fromm, so lange Jojada lebt II, 24 2, nach dessen Tode 15 ff. fällt er ab, darauf unglücklicher Krieg nach Aussen, Empörung und Menehelfmord von Innen. Nach 2 Kön. 12 3 übt Joas das Recht, so lange Jojada ihn leitet, kein Abfall, wenn auch unglücklicher Krieg und dann Ermordung V. 18 ff. Hingegen wird die Sorglosigkeit und Selbstsucht der Priester, die 2 Kön. 12 7 ff. blosslegt, hier 4 ff. zart umschleiert. — Dass Asarjah oder Usia am Ende seines Lebens mit Aussatz behaftet war, erzählt auch 2 Kön. 15 5; nach 2 Chr. 26 16 ff. ist es die Strafe wegen seiner Anmassung priesterlicher Verrichtung. Den Ahas lässt er nicht in die königliche Gruft bringen II, 28 27, während 2 Kön. 16 20 den für Alle üblichen Ausdruck gebraucht. Hiskia kann sich nicht genug thun an levitischen Einrichtungen II, 29 4 ff. Nun aber wird gar e. 30 von einer Pessachfeier und zwar im zweiten Monate berichtet v. 26: בימי שלמה בן דוד — מלך ישראל לא כוזה בירושלם — etwa der grosse Zuzug aus Israel und dennoch hat er selbst bei Josia's Pessach 35 18, dass kein solches Pessach unter irgend einem Könige von den Tagen Samuels an gefeiert worden sei, während 2 Kön. von einem Pessach Hiskia's gar nichts weiss, nur von Josia 23 21 ff.,

wo dann 22, dass kein solches Pessach unter irgend einem Könige von den Tagen der Richter an gefeiert worden sei. Offenbar aber ist 4 M. 9 1—15*) dem entlehnt, aber nicht für צבור, was auch die Tradition nicht zugiebt**), grade so wie in Beziehung auf Manasse, von dem II, 33 12 ff. seine Umkehr und וישיבהו ירושלם למלכותו berichtet wird, wovon 2 Kön. nicht eine Silbe weiss und er auch unter den Königen genannt wird, die keinen Antheil an der künftigen Welt haben (M. Sanh. 10 2 vgl. Sifre Schelach § 112 und derselbe Fall bei der Höherstellung Gideons vgl. unten).

2. Benjamin, dreifache Zählung I, 7 6 ff. 8 1 ff. 9 39 ff. Dann zartes Hinweggehen über Saul, nur kurz 10 13 f., ja die Benjaminiten kommen zu David nach Ziklag 12 1 ff., nochmals V. 16; V. 19 hebt hervor, dass David keineswegs gegen Saul gekämpft und unter denen, die nach Hebron kommen (23), sind alsbald Benjaminiten (29), wenn auch zugegeben werden muss, dass ועד הנה מרביחם שמרי משמרת בית שאול (das.); nicht das scharfe Wort Michals 15 29 das 2 Sam. 6 21; zart 17 13: כאשר לפניך hingegen wird der Stamm mit einer gewissen priesterlichen Weihe umgeben: er und Levi werden nicht gezählt (21 6); Gibeon ist allerdings auch nach den älteren Büchern eine heilige Stätte, bevor Jerusalem den Tempel monopolisirt (während Sebachim 14 6. 7 Gibeon hinter Schiloh zurücktreten lässt), allein weit stärker lässt es die Chronik in den Vordergrund treten. Das will schon, nachdem in Cap. 8 von 29 an die Stelle sich findet: ובגבעון ישבו אבי גבעון wird sie wiederholt 9 35 ff. nach Aufzählung der Leviten, daher 16 39 ff. לפני משכן nach Aufzählung der Leviten, daher 16 39 ff. לפני משכן ה' wie noch deutlicher 21 29 das Zelt, das

*) In Betreff dieses Abschnittes ist zu beachten 1. טמא לנפש אדם) 6. 7. 10, ebenso in dem dazu gehörigen einleitenden Stücke 5 1—4, nämlich V. 2, während sonst (3 M. 22 4, Chaggai 2 13): טמא נפש. 2. ויקרבו לפני, sonst bloß bei Gott, bei Menschen אל, so nur noch Josua 17 4. 3. נגרע. 4. עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם.

**) Was allerdings im Zusammenhang damit steht, dass Pessach allen priesterlichen Opfern gleichstehn soll, vgl. b. Themurah 21 (Joma 50a), daher (j. Pess. 9 1 und Par.) wohl ein Einzelner, nicht aber die Gesamtheit ein solches im zweiten Monate darbringen kann, wie schon M. Pess. 7 6. Daher wird Hiskia auch als עיבר ניסן בניסן bezeichnet und auch dies getadelt, b. Pess. 56 a und j. Pess. 9 1, 36c. j. Sanh. I 18 d u. sonst.

Moses errichtet ist in Gibeon und während in 1 Kön. 3. 4 tadelnd gesagt wird, dass er auf dem Bamoth opfert und besonders in Gibeon, erweitert es 2 Chr. 1 3 ff. mit Hinweisung auf das Zelt Moses und dessen ganze Einrichtung und nun gar V. 13: **וַיָּבֵא שְׁלֹמֹה לְבַמָּה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן יְרוּשָׁלַם מִלִּפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד** während 1 Kön. 3 15: **וַיָּבֵא יְרוּשָׁלַם וַיַּעֲמֵד לִפְנֵי אֶרֶץ בְּרִית ה'** וַיַּעַל עֲלוֹתָּהּ was dem Chronisten, so lange noch in Jerusalem kein Tempel errichtet war, nicht zusagte.

Nach der Trennung in zwei Reiche erscheint in der Chr. Benjamin alsbald an der Seite Juda's. In Kön. ist die Sache sehr zweideutig I, 12 17 und 20 entschieden: Nur der Stamm Juda hielt es mit dem Hause David's (vgl. 1 Kön. 11 13. 30 ff.). Diesen entschiedenen Aussprüchen gegenüber heisst es (21): er versammelte das Haus Juda und den Stamm Benjamin und 23: Jehuda und Benjamin, das erste steht auch 2 Chr. 10 17. aber das zweite fehlt (die 70 lassen es in Kön. V. 17 zurück und fügen in 20 Benjamin ein), aber 11 1 hat er gleichfalls Judäer und Benjaminiten (ohne שבט) und 3: **וְאֵל כָּל יִשְׂרָאֵל**: **בֵּית־הַיְהוּדָה וּבְנֵימִן**. So lässt der Chr. 11 10 den Rehabeam bereits Festungen in Benjamin errichten, wovon Nichts in Kön., erst unter Assa, nach der Demüthigung des israel. Baisa durch fremde Hülfe ist ein Anfang damit 1 Kön. 15 22, von wo an wohl erst der Umschwung sich datirt, das hat zwar auch der Chr. 16 6. aber statt **גִּבְעַת בְּנֵימִן** schlechtweg **גִּבְעַת**, natürlich wird in Chr. 11 12 nochmals hervorgehoben **וַיְהִי לוֹ יְהוּדָה וּבְנֵימִן**. Wiederrum hat Assa ein Heer von 280,000 Benjaminiten allein II, 14 7 und 15 2 spricht wieder ein Prophet **שְׁמַעוּנִי אִסָּא וְכָל יִשְׂרָאֵל** vgl. V. 9. Wieder treten unter Josaphat die Benj. hervor 17 17.

3. Alleinige Berechtigung und Frömmigkeit der davidischen Dynastie, mit möglichster Ignorirung Israels. So wird Jakob nicht anders als Israel genannt, um das an diesem Namen klebende Partikularistische zu beseitigen vgl. I, 1 34. 2 1 und durchgehends, so dass auch von **בֵּית־הַיְהוּדָה אֲשֶׁר בְּיִשְׂרָאֵל** gesprochen wird II, 11 3. so auch von **יִשְׂרָאֵל וְכָל יִשְׂרָאֵל** von Juda II, 12 1. 15 17 **כָּל־יִשְׂרָאֵל** für Judäer II, 12 6. 21 4 und Ahas nennt er **יִשְׂרָאֵל** 28 19. Die Geschichte beginnt eben erst mit David I, 11 nachdem 10 6 widergeschichtlich das ganze Haus Saul's gestorben sein soll, von Ischboscheth, Mephiboscheth und den übrigen Nach-

kommen, die erst unter David alle vertilgt werden, keine Erwähnung, von Ischb.'s Regierung Nichts, vielmehr alsbald 11 ויקבצו ויבאו כל זקני ישראל אל המלך: 3 und כל ישראל אל דויד חברונה (die Angabe 29 27 nach 1 Kön. 2 11 בחברון מלך שבע שנים bleibt ziemlich unklar), 17 13 fehlt nach אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן אשר בהעוֹתו והוכחתו בשבט: 14 aus 2 Sam. 7 14: אנשים ובנגעי בני אדם; 18 2 lässt David's Verfahren gegen Moab zurück. V. 17 sind die Söhne D.'s ליד המלך הראשונים statt nach 2 Sam. 8 18 כהנים. 19 4 ויגלחם statt 2 Sam. 10 4 ויגלח את הצי זקנים. Natürlich schlüpft er über die Geschichte mit Bathseba und Uria (2 Sam. 11. 12), wie nicht minder die ganze häusliche Misere mit Ammon und Absalom hinweg, ebenso die Aufreue von Seiten der Benjaminiten. So empfindlich ist er für die Ehre David's, dass er, der 20 4—8 den Bericht 2 Sam. 21 15—22 wiedergibt, die erste Geschichte aus den drei ersten Versen zurücklässt, weil ויעף דוד! Während in Sam. V. 19 noch die naive Mittheilung ויך אלחנן . . . בית הלחמי את גלית הגתי hat, die zur romantischen Geschichte von David und Goliath geworden — auch am Sam. haben Hände herumgearbeitet — wird das Chr. V. 5: ויך אלחנן . . . את לחמי אחי גלית הגתי. Die widerrechtliche Zählung des Volkes ist in 2 Sam. 24 1: ויעמר שטן על ישראל Chr. 21 1 ויסקף אף ה' להרת בישראל ויסת ויסת. Von Adoniah's Empörung keine Spur, ebensowenig von David's Blutbefehlen an Salomo. Wenn er auch die schöne Geschichte von den zwei Frauen 1 Kön. 3 16 ff. nicht hat, so mag er für dieselbe keine Empfindung gehabt haben; wahrscheinlich kannte er den politischen Hintergrund und war ihm diese Anspielung nicht genehm. Ueber die Heirath der Tochter Pharao's 1 Kön. 3 1 geht er hinweg, auch über das Haus, das er ihr erbaut 7 8; nur als Kön. 9 24 nochmals darauf zurückkommt, erwähnt auch er es II, 8 11 mit einer Entstellung und einem heiligenden Grunde: לא תשב אשה לי בבית דויד מלך ישראל כי קרש המה אשר באה אליהם ארון יהוה! Dort steht es vor Vollendung des Tempels, hier nach dessen gänzlicher Vollendung. — Interessant ist die Aenderung von 1 Kön. 8 65. 66 . . . ויעש שלמה את החג . . . שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום: ביום in 1 Chr. 7 8—10, wo hinzugefügt ist וביום עשרים . . . ושלישה שלח את העם und ויעשו ביום השמיני עצרת

(vgl. Neh. 8 18. 19). 1 Kön. 9 11 ff. giebt Salomo Hiram 20 Städte in Gal., 2 Chr. 8 2 erhält Salomo von Hiram welche. Ebenso wird verschwiegen, dass Pharao Städte erobert und sie ihm als Mitgift gegeben (Kön. V. 17), daran schloss sich gut die Erwähnung der noch im Lande befindlichen Kananiter, die man sich in Chr. gar nicht zu erklären weiss. Verwischt ist das Geständniss 1 Kön. 9 21 לַהֲהָרִימוֹם in 2 Chr. 8 8 אֲשֶׁר לֹא בָלִים בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Ob in V. 10 mit Absicht die 550 Arbeitsaufseher aus Kön. V. 23 zu 250 zusammenschrumpfen und die הַרְדִּים בְּעַם הָעֵשִׂים במלואה weggefallen, bleibe dahingestellt. Von Kön. c. 11 die fremden Frauen lässt der Chr. ganz weg, wie er auch mit einer auffallenden Scheu die Erwähnung der צִלְזִי, der Zwingburg um den Palast, den Kön. drei Male nennt 9 15. 21. 11 27 ganz umgeht, obgleich er sie anderweitig kennt I. 11 8; II. 32 5.

Von nun an bleibt die Geschichte Israels weg. Was nun von Rehabeam als Zusatz folgt, ist erdichtete Milderung, so 11 4 bis Ende. Daraus dass Sisak im 5. Jahre seiner Regierung ihn überfällt (12 2 = Kön. 14 15) macht er, dass sie drei Jahre fromm und glücklich gelebt bes. V. 17; auch später demüthigen sie sich vor Gott und werden wieder in Gnaden aufgenommen 12 6. 7. 12; seine Sündhaftigkeit in Kön. V. 22–24 schrumpft in Chr. zusammen zu dem sehr milden V. 14. vgl. V. 1. — Was c. 13 von Abiah berichtet wird (vgl. 11 20. 22 ff.) ist Erdichtung gegenüber Kön. 15 1–8. — Ist Assa auch nach Kön. 15 9–24 ein frommer König, so schraubt ihn Chr. noch höher hinauf, er räumt 14 2. 4 auch die בַּמֶּלֶךְ weg, während diese nach Kön. V. 14 nicht wiehen, was er dann selbst V. 17 gedankenlos nachschreibt, freilich mit dem Zusatze מִיִּשְׂרָאֵל, und so ist alles Andere Erdichtung, namentlich בִּימֵי שְׁקֵטָה 13 23 und dass erst im 36. Jahre mit Israel der Kampf entbrennt 15 19; 16 1, während nach Kön. 15 16. 32 der Kampf zwischen Assa und Baësa ununterbrochen ist (כָּל יְמֵי הַחַיָּה) und Baësa gar nicht bis zu diesem Zeitpunkte lebt (Kön. 15 33. 16 8. 15. 23). Der Chr. will eben das Unheil erst an das Ende der Regierung Assa's setzen, der dann abgefallen, was er sowohl aus der von Ben-Hadad begehrten Hülfe, wie aus seinem Podagra, das Kön. 15 30 kurz erwähnt ist, ausmalt, während er 16 2 daraus macht — לַעַתָּה = בְּשָׁנָה שְׁלֹשִׁים וְהַשְּׁעָרָה

עד למעלה חליו וגם בחליו לא ררש את ה' כי עם ברפאי' (Kön.): was auch thalm. Mech. Nesikin c. 6 Ende, B. k. 85a und Par. nicht beachtet wird. — Der הנני הראה, den er zu Assa kommen lässt 16 7—10 — mit dem alterthümlichen ראה zweimal — ist blos aus dem הנני יהוא בן הנני gebildet, der Kön. 16 1. 7 zu Baesa kommt und den der Chr. 19 2 als הוזה zu Josaphat kommen lässt. — Mit Josaphat von c. 17 an wird die Uebertreibung noch schlimmer, während mit seltener Einseitigkeit Elias und Elisa ganz mit Stillschweigen übergangen werden, so dass ihn nicht einmal das Wort Elisa's 2 Kön. 3 14 כי לולא פני יושפט מלך יהודה אני נשא dazu veranlassen kann, des Weiteren über sie zu berichten, da ihm diese ganze Geschichte nicht behagt; nur von Eliah eine anachronistische Erdichtung 21 12 ff. Wieder beseitigt er die כמות 17 6, während sie nach Kön. 22 44 nicht weichen, was Chr. wieder 20³³ gedankenlos aufnimmt. Wie albern ist der Zusatz 18 31: וה' עורו ויסיתם אלהים ממנו. Wie Anderes, ist nun der Sieg gegen Ammon, Moab und Seir c. 20 reine Erdichtung, das volle Gegentheil ist 2 Kön. 1 1. 3 4 bis Ende. — Ueber Joram, den Sohn Josaphats wird dann c. 21 nach anderer Seite hin ausgemalt; er war der Mann der Ahabtochter, Athalia, und so ist er ein israelitischer Sünder, auch ein fingirter Strafbrief des Eliah kommt an ihn V. 12 ff. Zur ganzen tollen Wirthschaft des Chr. stimmt es nun, wenn Joahas oder Ahasia, der allein als der jüngste Sohn des Joram am Leben bleibt 21 17, dennoch als 42jähriger zur Regierung kommt 22 2, — während Kön. 8 26 als 22jähriger — obgleich Joram zu 40 Jahren stirbt: 21 5. 20 = Kön. 8 17. — Dass Josabath, Schwester des ermordeten Ahasia, ihn überlebend und den unmündigen Joas, Sohn des Ahasia, rettend, das Weib des Priesters Jojada gewesen, ist ein willkürlicher Zusatz des Chronisten 22 11, um zu erklären, wieso sie im Gotteshause ist Kön. 11 3, Chr. V. 12. Dass die ganze sonstige Erweiterung bei der Rettung eine levitische Ausschmückung, ist schon bemerkt, besonders interessant von Kön. 11 12; וימשחהו — etwa absichtlich defect? — in וימשחהו יהוידע ובניו Chr. 23 11 wie Jojada V. 16 den Bund schliesst: בינו ובין כל העם ובין המלך להיות לעם לה', während Kön. 11 17: בין ה' ובין המלך ובין העם. Ueber Hervorhebung und Entschuldigung der Priester unter Joas ist schon früher gesprochen; dass er die Höhen nicht entfernte fällt in Chr. aus.

Er lässt den Jojada seinem Zögling zwei Frauen zuführen 24 3, wohl eine Enthalttsamkeit gegenüber dem reicheren Harem Rehabeam's 11 18 ff. und Abiah's 13 21, was er bei David und Salomo verschweigt, indem er von jenem zwar der Frauen gedenkt, 1, 14 3, aber nicht der Keksweiber, die 2 Sam. 5 13 noch dabei, und die Nachricht über Salomo bleibt gänzlich weg. Rehabeam hat 18 Frauen (ausser den Keksweibern), daher M. Sanhedrin 2 4: לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה, Sifre z. St. § 159 ed. Friedm. 105b על י'ה, was seltsamerweise die Gemaren sich anderswoher zu erschliessen versuchen, sogar b. 21a Baraita's anführen mit „mehr als 24“ und „mehr als 48“. Auch bei Amaziah, Joas' Sohn, fehlt, wenn er ihm auch nicht so nahe geht, beim Chr. die in Kön. stehende Klage über die Höhenaltäre, die auch hier 14 4 wiederkehrt, wie nicht minder bei Asariah-Usiah 15 4, während er bei Jotham, wo es Kön. 15 35 wiederkehrt, in 27 2 mit ועוד העם משהייתים umschreibt. Der Abfall Amaziah's ist wieder erdichtet wegen seiner Unfälle. — Usiah wird weit ausgeschmückt c. 26, sein Aussatz auf Anmassung priesterlicher Befugnisse zurückgeführt. — Auch Jotham c. 27 wird etwas ausgeschmückt und zu seinen Gunsten 15 37, der allerdings vielleicht nicht ganz mit 16 5 stimmt, ausgelassen. — Gegen Ahas hat er c. 28 keine Rücksichten, im Gegentheile lässt er ihn schwere Unfälle leiden 5—19, wovon Kön. 16 5 und Jes. 7 nichts weiss, wohl aber lässt er den nach Kön. 16 10. 11. 15. 16 so sehr gefügigen Priester Uriah ganz zurück. Doch wir verdanken ihm hier die Aufbewahrung einiger guten alten LA. So erklärt uns das גם מסכות עשה V. 2 das מ' השבת in Kön. 16 18 (vgl. j. Z. II, 257) das ויבער את בני באש (3), das in Kön. 3 wie gewöhnlich corrigirte העביר, wie auch das vorangehende „er räucherte im Thale Hinnom“ ächt sein mag. — Bei Hiskia c. 29—32 f. ist er in seinem Elemente. Bei seiner angeblichen Tempelreinigung ist ein merkwürdiges Zusammentreffen mit Ezechiel. Vgl. Chr. 29 17. 21 mit Ezech. 43 19 bis Ende, 45 18 ff. (letzteres bekanntlich nicht in Uebereinstimmung mit 4 M. 28 19). Dagegen hütet sich der Chr. bei allen Reinigungen, die er Hiskia vornehmen lässt, den Bericht Kön. 18 4 nachzuschreiben. Dass Hiskia zuerst den assyrischen König durch Geldgeschenke von seinem Einfall in Juda abzuwenden sucht Kön. 18 14—16,

übergeht der Chr. gleichfalls, umgekehrt lässt er ihn muthige und erfolgreiche Gegenwehr unternehmen 32 4—8; die übermüthigen Reden des Assyrerkönigs werden abgekürzt und abgeschwächt. Ueber die Krankheit wird rasch hinweggegangen, seine eitle Schwäche gegen Merodach Baladan wird kaum leise angedeutet. Ueber Manasse c. 33 1—25 ist bereits gesprochen und wird gegenüber der weiteren Beziehung auf seine Sündhaftigkeit, welche noch später in Kön. vorkommt 21 20, die Einschränkung gemacht 33 23 **ולא נכנע מלפני ה' כהכנע מנשה** und die fernere Kön. 23 12. 26. 24 3. 4 fehlen gänzlich, wahrscheinlich weil er so lange regiert. — Amon V. 21 bis Ende giebt keine Veranlassung zu wesentlichen Abweichungen. — Josiah ist wieder sein Mann c. 34. 35. Schon vor dem Auffinden des Buches beginnt er seine Restauration 34 3—7, die Kön. erst nachher vornehmen lässt 23 4—20 und dabei den früheren Götzendienst umständlicher und grauerregender darstellt, von Hohepriestern Kön. 8. 9—20 will er natürlich gar nichts wissen; ihm hat weit höhere Bedeutung die Ausschmückung der Pessachfeier, wo er mit 5 M. 16 2 auch **בקר** schlachten lässt 35 7—9. 12, das Pessach wird gekocht 5 M. 16 7 und Chr. 35 13. Die Drohungen gegen Juda und Jerusalem Kön. 26. 27 bleiben zurück, hingegen wird die Tödtung Josias durch Necho seltsam wie als Folge einer Auflehnung gegen einen Gottesbefehl dargestellt V. 20 ff. Hat er vielleicht Rücksichten gegen Aegypten? Lässt er deshalb den Spott gegen Aegypten in des Assyrs stolzer Rede Kön. 18 21 gleichfalls zurück, vgl. 32 10 ff.? Mit der Klage des Jeremia und der andern Sänger über Josia, die in den **קינות** niedergeschrieben sind, hat der Chr. ohne Zweifel unser Büchlein Klgl. im Auge und bezieht das. 4 20 auf Josia — wie richtig Thaan. 22 b, — da er die Nachfolger einer solchen Klage nicht würdig hält. — Dessen Sohn Joahas 36 1—4 (vgl. Kön. 23 30 ff., wogegen 1 Chr. 3 15 von einem [solchen Sohne nichts weiss, wohl aber von einem ältesten Jochanan und einem jüngsten Schallum, dem wir auch Jer. 22 11. 12 begegnen) bietet keinen Anlass; ist etwa **ויסירהו** V. 3 wieder mildernde Rücksicht auf Aegypten statt **ויאסרהו** Kön. 23 33? Ist dieselbe Veranlassung, über die durch Jojakim für Pharaon veranstaltete Schatzung Kön. V. 36 mit Stillschweigen hinwegzugehen? Hingegen lässt er Jojakim durch Nebukadnezar

fesseln V. 6 und ihn nach Babel bringen und diesen auch schon Tempelgeräthe wegschleppen. Aber die Stelle gegen Aegypten (Kön. 24 7 entsprechend Jer. 46 2) fehlt wieder in Chr. — Dass unter Jojakim schon solche Eingriffe Babylons stattgefunden, berichtet auch Dan. 1 1, 2, ebenso Jos. Alt. X, 6 3, er sei gefangen genommen worden, 3000 Vornehme, darunter Ezechiel. Nach dem Midr. Ber. r. e. 94 und Wajikra r. e. 19 verlangt Nebukadnezar seine Auslieferung, das jüdische Sanhedrin liefert ihn wider seinen Willen aus. Das stimmt nun nicht gut mit Kön., zumal V. 6 וישב יהויקים עם אבדו, aber besser mit Chr., der den harten Zusatz über ihn wie kaum von einem andern hat V. 8: „und die Gräuel, die er gethan“. Es scheint hier die Absicht vorzuliegen, den Untergang theilweise höher hinauf zu datiren, die Unheilskatastrophe mehr auf Jojakim und Zidkiah zu werfen und den Jojachin in der Mitte davon zu befreien.

Betrachten wir zuerst die Geschichte dieses Jojachin oder Jechonjah (Konjah). Nach Kön. V. 10—16 ist unter ihm eine sehr ernste Belagerung, mit ihm und seiner Familie wird alles Bedeutende an Mannschaft und Geld in die Gefangenschaft geführt. Damit stimmen auch alle sonstigen Darstellungen überein Jer. 24 1, 27 20, 28 1—4, 29 1, 2. Nach dieser Galuth zieht auch Ez. 1 2 und Esther 2 6. Damit will sich nicht recht vertragen die Angabe, dass er als 18jährig im Ganzen drei Monate regiert, wie Kön. V. 8 besagt. Noch weit weniger verträgt sich damit, was Jer. 22 24—30 von ihm sagt. Es scheint ziemlich sicher, dass Jechonja länger regiert und unglücklich mit Babylon gekämpft, man dies aber verwischen wollte, ihn vielmehr nicht zum Träger des Nationalunglücks machen mochte, seine Regierungszeit deshalb so abkürzte, damit Alles, was unter ihm geschah, eigentlich bloß die Folge des unter seinem Vorgänger Jojakim Vorgenommenen erscheinen sollte. Man ging noch weiter und liess ihn durch einen Zusatz Kön. 25 27—30 und Jer. 52 31—34 wieder zu königlichen Ehren gelangen. Noch weiter treibt der Chr. die Rücksicht. Er ist V. 9 erst acht Jahre, als er die Regierung antritt und damit die weggelassenen 10 irgendwo untergebracht werden, lässt er ihn 3 Monat und 10 Tage regieren. Dann ganz kurz V. 10 von der Gefangennehmung durch Nebukadnezar, alles ohne bedeutendes Exil. Diese günstigere Meinung — schon der Chr.

hat blos V. 9 *ה' ויעש הרע בעיני ה'* ohne den Zusatz in Kön. V. 9 *ככל אשר עשור אבני* — bewahrt auch die Tradition. Schon Jos. Alt. X, 7 1 sagt, Jojachin sei von Natur wohlwollend und gerecht (*δίκαιος*) gewesen, er beherzigte, dass wegen seiner die Stadt gefährdet sei, übergab sich, Mutter und Verwandte daher freiwillig den Feldherren Nebuk., indem dieselben ihm dafür zuschwuren, dass sie und die Stadt nichts leiden dürfen, was sie aber später nicht hielten. Ja jüd. Kr. VI, 2 1 stellt Jos. dem Johann von Giskala den König Jechonja als ein schönes Vorbild dar, der, als der Bab. wegen seiner die Stadt mit Truppen überzog, um das Vaterland zu retten, freiwillig aus der Stadt ging, bevor sie angegriffen wurde, mit seiner Familie freiwillige Gefangenschaft ertrug, um nicht die Heiligthümer den Feinden zu übergeben und das Haus Gottes nicht in Flammen aufgehen zu sehen. Deshalb preist ihn heilige Rede unter allen Juden, und ein immer sich erneuendes Andenken übergiebt ihn unsterblich den kommenden Geschlechtern. Damit stimmt auch j. Schek. 6 3. Dort, in der M., wie in Midd. 2b wird gesagt, ein nordwestliches Tempelthor habe Thor des Jechonjah geheissen *שבו יצא יבניה בגלותו*. Das ist ein ehrendes Andenken, aber ganz übereinstimmend mit j. das., Nebuk. sei nach Jerusalem gekommen, das Sanhedrin habe gefragt, ob denn Jerus.'s Zeit bereits abgelaufen, was er verneint habe, aber die Uebergabe des von ihm eingesetzten Königs verlangt habe — dass er ihn eingesetzt noch deutlicher Waj. r. c. 19, der zuerst die Geschichte mit Jojakim aus Ber. r. erzählt und Verschiedenes hinzufügt, ähnlich wie Jos. Alt. X, 6 3. Waj. r. c. 19 giebt dann noch an (wie das. c. 10 und Midr. HL. 8 6), dass Jech.'s Busse den in Jer. 22 24—30 gegen ihn verkündeten harten Spruch aufgehoben habe, worauf dann noch in c. 19 die ausserordentlichen Mittel, wodurch dem Jech. sein Weib zugeführt wurde. Das ist nun eben der Kern der Sache; die Davididen stammen von ihm, Serubabel ist Sohn Schealthiel's, wie auch Hagg. 1 12 derselbe gradezu zum Enkel Jechonjah's wird. Und deshalb sollte er möglichst rein dastehen. Und das sucht der Chronist wenigstens durch möglichst rasches Hinweggehen über ihn zu bewirken.

Mit Zidkiah geht er V. 11—21 viel rascher zu Werke, er betrachtet ihn gradezu als Empörer V. 13, Gedaljah ben

Achikam hat für ihn gar kein Interesse, er eilt zur Rückkehr unter Cyrus, knüpft mit V. 22 und 23 an den Anfang Esra's an, den er, da er ganz in seinem Sinne geschrieben, nicht neu zu redigiren braucht, er kann daher ruhig abbrechen, nachdem er den Faden angeknüpft.

Dieses Buch, das zugleich in seiner Sprache schrecklich verkommen ist, ist eine bedeutsame Urkunde für Richtung und Anschauung jener Zeit, zugleich für das, was man sich mit den überkommenen Denkmalen erlaubte; denn der Chr. hatte durchaus keine weiteren schriftlichen Quellen, höchstens einige genealogische Ueberlieferungen. So dürfen wir denn auch sonst die willkürlichsten Bearbeitungen erwarten!

Ob der Verf. der Chronik mit dem von Esra und Nehemia identisch ist? Es sind viele Aehnlichkeiten. Die Feier des Pessach ist auch Esra 6 19 ff. hervorgehoben, des Hüttenfestes Esra 3 4 und ausführlicher Neh. 8 14 ff. mit dem **וביום השמיני** **עצרת כמשפט**, die Abgaben an Priester und Leviten Neh. 10 33 ff. Hingegen sind doch auch Verschiedenheiten. Der Sabbath (Kauf) Neh. 10 32; 13 15 ff., wovon Chr. ganz still; ebendas. 10 32 **ונטש את השנה השביעיה ומשך כל יד** auch davon schweigt die Chronik, während doch Jer. 34 14 wenigstens das Gesetz über Entlassung des hebräischen Sklaven im 7. Jahre kennt und das wechselnde Verhalten unter Zidkia bespricht, 5 M. 15 noch ausser diesem, das V. 12—18 behandelt wird, in 1—11 die **שמטה** **כספים** kennt (vgl. 31 10), wenn auch nicht **שמטה הארץ**, grade wie 2 M. 23 10. 11 diese einschärft, wogegen der entsprechende Abschnitt e. 34 darüber ganz schweigt, während 3 M. 25 2—7 genauer darüber gehandelt wird und eine wohl spätere Vertheidigung dafür 20—22 angefügt wird. Vgl. noch 1 Makk. 6 49. 53. Besonders auffallend ist aber, dass das Aas auch **עמי הארץ** (die überhaupt gar nicht erwähnt werden) verunreinigt, auch kein Nachdruck auf die Entfernung von fremden Frauen gelegt wird, wovon Esra (c. 9. 10) und Nehemia (c. 9. 10. 13) so voll ist, so dass weder Leviten noch Priester geschont werden, noch die tadelnde Erinnerung an Salomon gescheut wird (Neh. 13 26). Nur eine leise Andeutung findet sich 2 Chr. 24 26, dass die Mörder des Joas als Söhne einer Moabiterin und Ammoniterin bezeichnet werden.

Es ist offenbar ein weiterer Schritt in der priesterlichen Herrschaft geschehen. In Esr., Neh. sind die Thorhüter und Sänger zwar unter Aufsicht der Leviten, aber sind Israeliten und von den Leviten getrennt Esra 2 70 vgl. Neh. 7 73; Esra 7 7. 24. 10 23. 24. Neh. 7 43 ff. 10 29 vgl. noch 10 40. 11 19. 12 45 ff. (47). 13 10. Hingegen in Chr. sind sie vollständig eingereiht: die Sänger I, 6 16 ff. 15 16 ff. 25. II, 5 12 ff. 8 14. 24 25—30. 34 12; Pförtner I, 9 17 ff. 15 18. 26. II, 8 14. 34 13. Das sind Fingerzeige für eine weitere innere priesterliche Entwicklung.

Ueber seine angeblich alten Quellen s. ob. S. 9; sonst bezieht er sich auf Jesaias 13 12, auf Jeremias 35 25.

§ 26. Verhältniss zu Nichtjudäern.

Die Bücher Esra, Nehemia, Ruth, Esther.

Die dreifache Rückkehr, die des Serubabel und Josua gegen 536, des Esra gegen 459, Nehemia gegen 445, regte die verschiedenartigsten nationalen und religiösen Empfindungen an. Während die gleichzeitigen Propheten Chaggai und Sacharia ihr Vertrauen auf die beiden ersten Führer setzen, sie anfeuern, ihnen Verherrlichung in Aussicht stellen, hatten sie ihr Werk wenig gefördert und wurden auch bald von Thatkräftigeren verdrängt. Serubabel, wenigstens seine Nachkommen treten gänzlich in den Hintergrund, das hohepriesterliche Geschlecht erhält sich in seiner Würde durch den Tempeldienst und erlangt sogar beim Zurücktreten des Davidischen Sprösslings die kümmerliche staatliche Herrschaft, aber dennoch ist von seinem gestaltenden Eingreifen keine Rede. Die Thatkräftigeren sind die bereits genannten Esra und Nehemia. Wenn daher spätere Berichte auf jene ersten Führer zurückkommen, so halten sie sie allerdings in Ehren, aber sie verherrlichen sie nicht. So spricht schon das Buch Esra, das die beiden ersten Restaurationen zusammenstellt, über Serubabel und Josua sehr kühl 2 2. 3 2. 8. 4 2 f. 5 2) und wenn es ihnen die Ehre der Restauration, auch des Tempelwesens, lässt, so hält es doch den Tadel gegen Nachkommen Josua's, die fremde Frauen geheirathet, nicht zurück, 10 18. Das Buch Nehemia stellt sich blos die Aufgabe, die dritte Rückkehr zu erzählen, aber es setzt Esra

damit in Verbindung und wirft Rückblicke auf Serub.'s Zeit, es wiederholt 7 7 ff. die Liste aus Esra 2 2 ff. als vorgefunden, kommt 12 1 nochmals auf die Priester zurück, welche mit Serubabel und Josua zurückgekehrt, lässt V. 46 Ersterem die Anerkennung, dass in seinen und Neh.'s Tagen — es scheint, als halte er beide Männer für gleichzeitig — die Tempelabgaben pünktlich einliefen. Allein bei einem Ereignisse, in welchem das Esrabuch Serubabel und Josua in den Vordergrund stellt, mit Tempelanordnungen, lässt Neh. 8 1 ff. Esra hervortreten, mit den Gesetzvorlesungen. Dabei schont er diese Familien durchaus nicht. Die vornehmen Judäer Schekhaniah ben Arach und Meschullam, Sohn Berekhiah, die eng verschwägert mit dem Ammoniter Tobia 6 16, sind wohl Serubabeliten (Urschr. 43); ebenso ist sogar der Hohepriester Eljasehib eng befreundet mit Tobia zum grossen Verdruss Neh.'s, der ernste Massregeln gegen die ungebührlichen Einräumungen ergreift (13 4—9); ebenso tritt er gegen dessen mit dem Charaniter Sanballat sich verschwägende Nachkommen auf (V. 26). Aus diesen That-sachen, wie aus dem ganzen Character beider Bücher, erkennt man ihre eigentliche Tendenz: die Reinhaltung von fremden Elementen. Zuerst tritt uns die Abweisung der Feinde Juda's und Benjamin's entgegen Esra 4 1 ff. Dann aber ist die Son-derung von den גוי הארץ oder עמי הארצות das ächte Kennzeichen des judäischen Vaterlandsfreundes, wie umgekehrt die Mischung zur Schmach gereicht. So werden die Priester, die ihren reinen Stammbaum nicht nachweisen können (Esra 2 59 ff.), als ver-dächtig zurückgestellt. Den Vollblutisraeliten, die zurückgekehrt, schlossen sich Einheimische an, die sich absonderten von der Unreinheit der Völker des Landes Esra 6 21 und schwer ist die Klage 9 1. 2: dass manche mit ihnen sich vermischten, gegen das alte Verbot der Vermischung gefehlt V. 11. 12. 14, Urschr. 71. Von diesem Frevel handelt e. 10, Neh. 9 2, 10 29—31. Die Ame-ha-Arcz, die am Sabbath verkaufen, werden abgewehrt und 13 1 entfernen sie alle Mischung V. 3 und werden V. 23 ff. die Frauen entfernt. Diesen Kampf führt auch Maleachi 2 10—16 (j. Z. VI, 93 ff.).

Diese brennende Frage fand offenbar nicht die gleiche Beantwortung in allen Schichten des Volkes. Schon der heftige Kampf, in dem uns die Führer dargestellt werden, und zwar

mitunter gegen die Angesehensten im Volke, Esra 9 2 bezeugt dies und so geht es bis spät herunter. So 1 Makk. 1 11: In jenen Tagen gingen hervor aus Israel sündige Söhne und verleiteten viele, sprechend: Wohlan, lasst uns einen Bund schliessen (mit den *כרת ברית* sich verschwägern) mit den Völkern rings umher, denn seitdem wir uns von ihnen gesondert (*ἐχωρίσθημεν* = *נבדל*), haben uns viele Uebel getroffen. Von Alkimos sagt 2 Makk. 14 3, er habe sich aus freien Stücken verunreinigt in den Zeiten der Mischung (*ἐπιμιξία*), von dem frommen Razes aber wird V. 38 gesagt, er sei in den Zeiten der Nichtmischung (*ἀμιξία*) sehr eifrig gewesen; Psalt. Sal. 2 14, Urschr. 71 und Anm. — Und so dürfen wir eine Gegenströmung auch in der Literatur erwarten; dass der Chronist sich dagegen sehr reservirt verhält, ist schon bemerkt. Er mag mehr von Verherrlichung der jüdischen Könige geleitet sein, wenn er schon frühzeitig aus allen Stämmen Befreundete zu David kommen lässt I, 12, wenn er die Kämpfe zwischen Juda und Israel abschwächt II, 11 15. 13 2. 23. 15 19. 16 1. — Aber höchst rücksichtsvoll ist c. 28 der Sieg und die Milde Efraim's, dann 30 1, wo Hiskia Briefe an Efraim und Manasse schreibt, sie zur Pessachfeier berufend, von der Zerstörung des Reiches Israel keine Erwähnung und noch weniger von der bedenklichen Mischbevölkerung 2 Kön. 17 24 ff.; auch Sancherib lässt er in seiner Prunkrede 32 13 ff. nicht Samaria's gedenken, wie 2 Kön. 13 4, wie dann die Restauration Josia's hier 34 6. 7 entsprechend 2 Kön. 23 15 ff. die Verhältnisse ganz anders erscheinen lässt. Besondere Schärfe gegen andere Völker findet sich bei ihm auch nicht.

Andere Bücher gehen darin noch weiter, verhüllen aber freilich ihre mildere Ansicht unter alten Geschichten. Das Büchlein Ruth (Urschr. 49 ff.) enthält die Vorgeschichte David's. Soll es zur Verherrlichung dienen? Freilich ist Ruth ein edles Weib, eine vortreffliche Stammutter, aber eine Würde verleiht sie der Familie nicht. Wenn von Rebekka auch so idyllisch erzählt wird, 1 M. 24, so ruht doch der Accent immer darauf, dass ihr Vater von väterlicher und mütterlicher Seite von den Brüdern Abrahams abstamme. Welcher Stamm wird hier verherrlicht? Ich denke, Moab wird in Schutz genommen. Beziehungen David's zu Moab stehen geschichtlich fest; seine Eltern finden während seiner unsteten Lebenszeit Zuflucht in

Moab 1 Sam. 22 3. Da war denn der Gedanke, dass er von einer Moabitin abstamme, nahegelegt. Bei einer Hungersnoth in Beth-Lehem geht ein Judäer Eli-Melech nach Moab, sein Weib ist Noëmi, Anmuth, aber seine Söhne Machlon und Khiljon, Krankheit und Hinschwinden, sie heiraten Moabiterinnen Orpah und Ruth — der Name erklärt sich weiter; — Mann und Söhne sterben, Noëmi will zurückkehren, die Schwieger-töchter wollen sie begleiten, Orpah geht auf ihr Drängen — sie wendet den Rücken עָרַף — Ruth lässt sich nicht abwendig machen, sie ist רַעֲמָה Gefährtin Urschr. 50 Anm. — wie beim Syrer, wie wahrscheinlich auch Mesa Z. 12 רִיחַ — רַעֲיִיתָ, zum Wohlgefallen, לְרִצּוֹן, — und nun die schöne Entwickelung, bei der sie aber, wie mit Nachdruck wiederholt, eine Moabiterin genannt wird, 1 22. 2 2. 6. 21. 4 5. 10. Ist das nicht eine Verherrlichung frommer Moabiterinnen, die in Israel hinein-heirathen?

Da ist ein anderes Büchlein: Esther; es ist geschmack- und gesinnungslos, es erzählt uns sicher einen Roman, von dem wir nicht mehr wissen können, wie viel Wahres daran ist. Es scheint allerdings in der persischen Zeit geschrieben zu sein, wie denn der 14. Adar schon 2 Makk. 15 36 ἡ Μαδοχαική ἡμέρα genannt wird. Wie aber der geschichtliche Kern verarbeitet und dargestellt ist, darin liegt die Zeitauffassung. Es wird betont: Wenn uns Leiden unter den Persern trafen, so war es nicht das Uebelwollen der Herrscher, welches sie verschuldet, sondern ein Agagite, ein alter Nationalfeind (Urschr. 366), verleitete dazu, dessen Arglist aber auch enthüllt und bestraft wurde. Und wer waren die frommen Retter? Glieder aus dem Stamme Benjamin, den man recht an sich zu ketten beflissen war, und das jüdische Weib eines Perserkönigs. Keine Klage vernehmen wir, dass eine Jüdin Weib eines Fremden werde, im Gegentheil, sie ist dadurch zur Rettung ihres Volkes prädestinirt, וְכִי יִרְדַּע, 4 14 und nach der Rettung „treten viele von den Völkern des Landes zum Judenthume über“. — Dagegen hat das Büchlein nichts einzuwenden.

Und nun gar jener herrliche Dichterkreis im zweiten Jesaias! S. „Malachi und der jüngere Jesaias“ j. Z. VI, 97 ff.

§ 27. Zukunftshoffnungen, Verstimmung wegen Druckes von aussen, Vergewaltigung im Innern.

Nicht blos, was die Zurückkehrenden von der Missgunst der Landbewohner zu erdulden haben, wird uns in Esra und Nehemia berichtet, auch die Gewalt, mit der die Vornehmen das Volk bedrücken, wird schwer beklagt und Nehemia sucht dem abzuhelfen (5 1—13; V. 11 l. וּמִשָּׂאָה für וּמֵאָה oder וּמֵאָה וּמֵאָה vgl. V. 4. (j. Z. VIII, 226 ff.) Solche Klage über die Vornehmen und die Hierarchie spricht auch Jes. II aus 48 1. 2 und 43 28 וְאֶחָלֵל שְׂרֵי קִדְשׁ (vgl. 1 Chr. 24 5: כִּי הֵיוּ שְׂרֵי קִדְשׁ וְשְׂרֵי אֱלֹהִים מִבְּנֵי אֱלֵעָזָר וּבְנֵי אִיתָמָר; er bedroht die Sünder 65 5: . . הָאֹמְרִי 'קָרֵב אֵלַיךְ אֵל תִּגַּשׁ בִּי כִּי קִדְשְׁתִּיךְ. . . dann noch 66 1—5. Allein in diesem Dichterkreise überragt der Zukunftsmuth, die die Menschheit umfassende Begeisterung (j. Z. VI, 97 ff.). — Den Trübsinn nährt auch der Verfasser des Koheleth, das aus dieser Zeit heraus geboren ist; 3 16: מְקוֹם אִם עוֹשֶׂק רֵשׁ 7: 5; הַמִּשְׁפָּט שְׂמָה הַרְשָׁע וּמְקוֹם הַצַּדִּיק שְׂמָה הַרְשָׁע וְגוֹל מִשְׁפָּט וְצַרְקָה תִּרְאֶה בְּמִדְיָנָה אֵל תַּחְמָה עַל הַחֹפֵץ כִּי גְבוּהַ מֵעַל הַיָּם, vgl. 8 2—4, 10 4—7. 20. Blos die Klugheit kann rathen, das Leben mit Mass zu geniessen, denn es ist (הַבַּל nicht = nichtig, sondern) vergänglich, daher 3 12: יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם לִשְׂמֹחַ וְלַעֲשׂוֹת (ולראות) טוֹב בהיו, dann 21 Zweifel an der Unsterblichkeit. Darum freue man sich der Jugend, 11 9—12 8. Seine Frömmigkeit, wenn wir sie so nennen dürfen, ist Klugheit, Masshaltung: es ist die Weisheit einer verzweifelten Zeit 7 15 ff., 8 13 ff.; das סוֹף דְּבַר 12 13 aber ist, wie der ganze Epilog, nicht vom Verfasser. — Trotz der mildernden Aenderungen war das Buch verdächtig. Hier. 11 13: Ajunt Hebraei, es hätte auch dieses Buch Sal.'s beseitigt werden sollen, da es alle Dinge für nichtig erkläre, Essen, Trinken, Vergnügungen aber Allem vorziehe, nur der Schluss habe es gerettet (s. ob. S. 15); in Thoss. sagt R. Simon b. Menasjah: קָהֵלֵת אֵינוֹ אֵינָה מִטְמָא' אֵת הַיְּהוּדִים וְאֵינָה אֵלָא מִחֲבַמְתָּו שֶׁל שְׁלֹמֹה, so nach Sabb. 30a, Waj. r. c. 28, Koh. r. c. 1 und Aboth d. Nathan c. 1: או' שְׂאוֹנִים מִן הַכְּתוּב וְעִמְדוּ וְגִנּוּ אוֹתָם עַד שֶׁבָּאוּ אֲכ"ה וּפִירְשׁוּ אוֹתָם.

Schon mit dem einbrechenden Unglücke, dem drohenden Zusammensturze war die Klage schärfer geworden und nur

mühsam ward der Zweifel an Gottes Gerechtigkeit, die Anklage gegen seine Waltung niedergekämpft, während früher der freien Macht Gottes keine Schranke gesetzt, aber auch in des Menschen Sünde die Ursache seines Ungemachs gefunden wurde. Nun häuft schon Jeremias Klagen, und wenn er auch den Fall des Volkes verschuldet findet, so herrscht doch tiefe Verstimmung in ihm über die ihm widerfahrene Unbill, so 10 19—25, 14 7—9, 15 10—13, 17 14—18, 18 19 20, 20 7—13 und härter noch die Klage im Verlaufe 14—18: . . ארור היום אשר ילדתי בו. Aber mühsam hält er nur die Anklage zurück 12 1—3: צדיק צדיק . . . מדוע דרך רשעים צלהה und diese Anklage war eine allgemein verbreitete, die Jer. bekämpfen muss 31 29. 30.

Auf demselben Standpunkte stehen die Klagelieder; 3 27—36 und Ezechiel, der sich in Manchem wörtlich mit Jer. begegnet und mit Nachdruck den Glauben, dass ungerecht verfahren werde, bekämpft, so 3 18—21, 12 22, besonders 18 1—32 und 2 18—21 wiederholt Inhalt und Worte aus e. 33 und e. 18, endlich 37 11 Bestreitung der Klage: יבשו יבשו עצמותינו ואברה הקותנו נגורנו לנו.

Der muthige Dichterkreis in 11 Jes. kämpft in gleicher Weise gegen den solcherweise sich erhebenden Verzweiflungsschrei, so 40 27, 49 4. 15, 50 6, 53 2 bis Ende; und dennoch überwältigt auch ihn einmal der Schmerz 63 17 bis 64, Ende למה תהעני ה' מדרבך. So wiederholen sich diese Klagen auch in den dieser Zeit angehörigen Psalmen, wie Ps. 39, 44 10 bis Ende, 60 3—5. 12 (wiederholt 108 12), 74 1. 10. 11. 18 bis Ende, 89 39 bis Ende und mit der wie bei Jer. mühsam gedämpften Anklage 73 2—14 איכה . . . שלום רשעים אראה . . . ידע אל . . . רשעים שלוי עולם השגו היל: אך ריק זכותי לבבי . . .

Wir haben bereits gesehen, wie dies in Kohel. den kalten resignirenden Ausdruck gefunden. Mit aller Schärfe wird diese Klage über unverschuldetes Leiden und die Anklage gegen Gottes Walten zum Gegenstande episch-dialogischer, mit hoher Dichterkraft ausgeführter Behandlung gemacht in Hiob, das nur am Schlusse in schwulstiger Rede den Elihu als einen nur sehr ungenügenden Anwalt auftreten lässt, der den Vorwurf durch Gottes Auftreten niederschlägt, aber mit der Gerechterklärung Hiobs und der Verwerfung seiner Freunde, der die Augen gewaltsam schliessenden Anwälte Gottes endigt, und die resti-

tuirende Belohnung Hiobs eigentlich diesem Recht giebt und im Prolog noch eine andere Erklärung sucht. (Der Zweifel über die Echtheit eines Theiles, der besonders gegen die Reden Elihu's, aber auch gegen Prolog und Epilog erhoben wird, bedarf noch sehr der Untersuchung.) Seine Klagen sind tief einschneidend, 7 20: חטאתי מה אפעל לך, ganz entschieden ist seine Anklage über Vergewaltigung 9 15—24 und 29—35: אשר אם צדקתי לא אענה (אענה) . . . (so wie 19 7, b. u. אם אצדק . . . הם אני . . . הם אני . . . הם ורשע הוא מכלה . . . ארץ נתנה שחוק: 12 4—6, . . . אמר אל אלוה אל תרשעני: c. 10, ביד רשע כי הוא 21 7 bis Ende, צדיק תמים . . . ישליו אהלים לשדדים צדיק בעיניו (בעיניהם. 1) . . . על צדקו נפשו מאלהים . . . וירשעו (אלהים. 1) 34 5: את איוב (אלהים. 1).

So durchzieht die ganze Zeit der Aufschrei der Klage, wie die grollende Anklage, nur mühsam gedämpft. Zur eigenen Beruhigung und zur Rechtfertigung des göttlichen Waltens, drangen neue Anschauungen ein, die allerdings fremden Begriffskreisen entlehnt wurden, aber keine Aufnahme gefunden hätten, wären sie nicht dem eigenen Bedürfnisse entsprechend gewesen, und dennoch erlangten sie nur sehr allmählig und auch da nur ein zweifelhaftes Bürgerrecht. Wenn dem Menschen nicht nach Verdienst vergolten wird, so mag das Gleichgewicht in einem andern Leben hergestellt werden. Der Gedanke fand sehr schwer Eingang, keine Spur davon ist in frühern Büchern und noch Hiob bleibt die Behauptung 14 10. וגבר ימות ויחלש ויגוע אדם ואיו . . . ואיש שכב ולא יקום: 12. 14: . . . unwiderlegt. Kohel. drückt das Vorübergehn alles individuellen Lebens mit Hohn und Unmuth aus; er spricht nur einmal den Zweifel an der Unsterblichkeit aus, er wird in seiner schroffen Aeusserung berichtigt mit והרוח השוב אל האלהים אשר נתנה. Diese Auffassung wurzelt allenfalls im Judenthume und hat auch sonst ihre Anklänge, wenn die Menschenseele ein נר ה' genannt Spr. 20 27 oder gradezu als נשמת שדי (von Elihu) Hiob 32 8. 33 4 bezeichnet wird. Doch wird darin keine Wiedervergeltung und Ausgleichung gefunden. Erst die persische Auferstehungslehre, die ein zweites diesseitiges Leben verheisst, bietet dafür die Handhabe, sie findet sich aber nur in Dan. 12 2 ausgesprochen. — Erst später wurde der Gedanke in den fortgesetzten Kämpfen populär und

schmolz die Hoffnung auf die Ankunft des Messias und die Auferstehung der Todten in den Begriff der jenseitigen Welt (עולם הבא) zusammen.

Zur Rechtfertigung Gottes bot sich noch ein anderes Moment dar, das auch nur spärlich Eingang fand. Auch in den alten Büchern wird das Werk Gottes hie und da durch Boten, מלאכים, ausgeführt, die seine Sendung, sie sei eine belohnende, zum Heile, oder eine strafende, zum Verderben, ausführen: aber dieser Verderber (auch der משהית) 2 M. 12 23. 2 Sam. 24 16 ist nicht eine seiner Natur nach so beanlagte Persönlichkeit, er führt vielmehr das Werk der Zerstörung nur im Auftrage Gottes aus, gerade wie er ein Werk des Heils vollzieht, wie die Engel, die dem Abraham die Geburt eines Sohnes verkünden (1 M. 18 10 ff.), sich dann nach Sodom wenden (V. 16), wo sie sich als Verderber bekunden, denn: וישלחנו ה' לשחתה (19 12). Erst später wird daraus ein seiner Natur nach böser Engel, ein Satan, der zwar nicht gleich Abriman die Macht hat zum Kampfe mit Gott, aber doch versucht, überall hindernd, anfeindend und schadend dem Menschen in den Weg zu treten. Den Ausdruck שטן kannte man auch früher, aber nicht als Eigennamen. Menschen treten als Hinderer auf, 1 Kön. 11, 14. 23. 25; es ist kein שטן da, das. 5 4. Vgl. 1 Sam. 29 4. II, 19 23, oder ein Engel tritt einem Unternehmen drohend in den Weg, לשטן, 4 M. 22 22. 32. Selbst Ps. 109 6 הפקר עליו רשע ושטן יעמוד על ימינו ist keine bestimmte Persönlichkeit gemeint, was im Fehlen des Artikels sich bekundet. Dabei sind dies, wenn von Engeln die Rede ist, immer schlichte Vollzieher göttlicher Befehle. Anders im Prolog des Hiob, die zwei ersten Cap., wo 10 Male השטן und Zach. 3 1. 2 drei Mal. Da ist der Satan eine bestimmt gesonderte Persönlichkeit, er will eben, nicht in Uebereinstimmung mit Gott, das Böse. Im Hiob wird ihm gestattet, es auszuführen, damit er der Nichtigkeit seiner Anschuldigung überführt werde, während er in Zach. mit einem Anschrei abgewiesen wird. — Mit dieser schärferen Individualisirung stimmt dann auch die Scenerie in Daniel, wo gegenüber den Israel freundlichen Engeln Gabriel 8 16. 9 21 und Michael (השר הגדול שרכם), 10 13. 21, 12 1. der שר מלכות פרס 10 13. 20 und an letzter Stelle noch der שר יון als die zu bekämpfenden Gegner auftreten. Die

Aufnahmen sind eben beschränkt, während der Kampf dagegen recht entschieden hervortritt, so schon in der nach anderer Richtung bereits angeführten Stelle Kgl. 3 35 f.: מי זה אמר ורחמי אדני לא צורה: מפי העליון לא תצא הרעוב והטוב וכוח das Böse von Gott, mit entschieden polemischer Absicht, Jes. 45 7: רע אני ה' יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובור' רע: עשה כל אלה. Die Volksindividualitäten ändern sich eben nicht: man war sich des Gegensatzes gegen den Parsismus sehr wohl bewusst.

§ 28. Nochmals Ausfüllung einer Lücke. Buch Josua.

Die himmlischen Fürsten lernen wir lediglich im Buche Daniel kennen und doch noch in einem andern begegnet uns ein 'שר צבא ה', Jos. 5 14. 15. Schon dieser Ausdruck allein müsste uns die Abfassungszeit des Buches enthüllen, aber auch die חרבו שלופה בירו für den Engel ist bloß bei der Geschichte Bileam's, 4 M. 22 23. 31 und in 1 Chr. 21 16, vgl. 27 und 30, während 2 Sam. 24 16. 17 Nichts davon weiss; die ganze Geschichte ist eine blosse Copirung anderer Theophanien, ohne dass man weiter eine Veranlassung dazu kennt, wie denn V. 15 geradezu aus 2 M. 3 5 abgeschrieben ist, aber ebenso ohne Sinn, wie die ganze Erscheinung. So schickt er „Kundschafter“ in verdünnter Art 2 1 ff., 7 2 wie Moses; die Geschichte mit Ai c. 8 ist copirt aus dem Kampfe mit den Benjaminiten, Richt. c. 20. Nach einer unerwarteten Niederlage 7 2 ff. wird mit einem ארֶב 8 3 ff. der Kampf neu unternommen, wie Richt. 20 30, das Hauptheer zieht durch scheinbare Flucht die Schutzwehr der Stadt heraus (V. 16 וינתקו V. 6 עד התיקנו), wie Richt. (V. 31 ונתקוהו 32 הנתקו) und nun verbrennt der Hinterhalt die Stadt, was die herausgelockten Bewohner mit Schrecken sehen, V. 20: ויפנו אנשי העי אחריתם והנה עלה עשן העיר השמימה, wie Richt. V. 40 והנה עלה בליל העיר השמימה. Das ist kein Deuteronomiker, er hat 5 M. wie andere Bücher vor sich, aber während er zuweilen seine Worte ungeschickt gebraucht, wie 3 3. 8 33 (sonst הכהני 3 6. 14. 15. 17. 4 3. 9—18. 6 4—16), einmal 9 27, nun gar משרה תורת 8 32 aus 5 M. 17 18! Nicht minder aber entlehnt er auch aus andern Pentateuch-Büchern, was gar nicht zu

einem Deuteronomiker passt. Die Beschneidungserzählung (mit dem eigenthümlichen צורים 2 und 3) 5 2 ff. ist gar nicht deuteronomisch: במשך בקרן היובל 6 5 ist angelehnt an 2 M. 19 13 במשך היובל und nun gar יבולים V. 6. 8. 13. לשוננו לא הרץ . . . לבני ישראל לאיש את לשוננו mit schlechter Aenderung des בלב; 13 22. 23 wird auf den Kampf gegen Midian 4 M. 31 Bezug genommen, aber die Fürsten Midian's נסיכי מדין genannt und Bileam הקוסם. Wie in 4 M. treten Eleasar und Pinchas in den Vordergrund 14 1. 17 4. 19 21. 21 1. 22 13. 30—32. 34 33. die Josephiten als Doppelstamm 14 3. 16 4 ff. noch dazu mit sich selbst in Widerspruch 17 14 ff.; Kaleb הקנזי 14 6. 14 wie nur noch 4 M. 32 33; die Grenzbestimmungen c. 15 theilweise aus 4 M. 34, die Bestimmung aber der ערי מקלט (diese Bezeichnung nach 21 21. 27 32). mit dem Einflusse des Hohepriesters c. 10. wie nur 4 M. 34. Sein לא בהרבך ולא בקשתך fast mit bewusstem Gegensatz zu dem בהרבי ובקשתי 1 M. 48 22 (Rapop. im „Haschachar“ IV, 194). — So ist offenbar auch seine Sprache spät. אמר אמר wiederholt sich oft 1 12. 2 2. 4 1. 15. 21. 7 2. 9. 11. 22 24. (טלאי) 9 5 ומטלאות 9 4. הצטידנו 9 4. ויצטירו 9 4. 23 4. pl. 8 4. ראו für den Beherrscher Jerusalems, 10 1. 3 (in Richt. 1. 1. ארני בוק; ערי המועדה 20 9 und gar das aram. נבסים 22 8. das bloß noch Koh. und Chr. kennt.

Seine Zusammenstellung mit 5 M., die Fabel von einem Hexateuch ist unbegreiflich. Freilich haben auch manche Hände in ältern Büchern Zusätze gemacht und so haben wir an ihm mit ein Kriterium. ה' עבד ה' ist bei ihm ganz einfach Titel für Moses 1 1. 13. 15. 8 31. 33. 12 6. 13 8. 14 7. 22 2. 4. 8, wie nur noch 2 Kön. 18 12, I Chr. 6 34 (האלהים). II, 1 3. 24 6. 9 Neh. 10 30. Dan. 9 11. Josua selbst 24 29. Richt. 2 8 ה' לעבד ה' in der Psalm-Überschrift Ps. 18 1. 36 1. Das ist nicht wie עבדי und עבדך, wo es seinen besondern Nachdruck hat, hier ist es Titel, und so ist es wie das Stück Richt., so auch der Schluss in 5 M., wo Moses so genannt wird 34 5. späterer Zusatz.

Josua sollte eine Lücke ergänzen, er hat wie Chr. Ortsbezeichnungen schriftlich und in Traditionen mündlich vor sich, aber er ist eben spät genug.

§ 29. Anhänge an ältere Propheten-Bücher.

Doch nicht blos geschichtliche Bücher, die theils die neuern Ereignisse nachtragen, theils die alte Geschichte nach der neuern Auffassung darstellen; nicht blos Schriften, die wachgewordenen Zweifeln ihre Entstehung verdanken, gehören jener Zeit an; auch der alte prophetische Geist treibt neue Schösslinge, freilich meist matten Nachwuchs. Chaggai, Sacharia (jedenfalls bis c. 8 Ende) und Maleachi bekunden sich, zumal die beiden ersteren, die sich sehr mit Serubabel und Josua beschäftigen, als Genossen der Zeit. Chaggai und Maleachi sind sprachlich unbeholfen und nüchtern, an Geist gedrückt; Sach. hat noch mehr Schwung, aber sehr künstliche Gesichte, hat die persischen (assyrischen) Monatsnamen Schebat und Khislew (1 7. 7 1) wie Esra, Nehemia und Esther, hat den Satan als bestellten Ankläger und Aehnliches. — Hier tritt uns wieder vielleicht ein Charakteristikon jener Zeit entgegen. Man scheint sich gern verhüllt, auch wohl seine Arbeit Andern beigelegt zu haben. Das gilt nun wohl nicht von Hiob, wohl aber von Nehemia, der in einem grossen Theile in erster Person spricht; dasselbe gilt von Daniel und Koheleth. Ist nun Maleachi ein Eigename oder heisst es: mein Prophet? Ist es aus 3 1 entnommen? Auch den echten Priester nennt er מלאך ה' צבאות und von Chaggai heisst es dort 1 13: ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה'. — Bei solcher Lust den Abfassern ein erhöhtes Ansehen zu verschaffen ist es nicht auffallend, wenn neuere Dichtungen ältern anerkannten Werken angeschlossen wurden und so als deren Theile grössere Geltung erhielten, was wohl nicht von den Verfassern selbst, sondern von der bald auf sie folgenden Zeit geschah. Dies liegt nun offen vor bei dem ganzen Theile Jesaia c. 40 bis Ende, wie schon Aben-Esra (wohl auch bereits vor ihm Gikatilia) es erkannt hat (W. Z. II, 553 ff.). Der ganze Gedankeninhalt, der mehr in abstracten Erwartungen schwebt, nur Boden fasst, wenn er sich an Cyrus hält, nur greifbar wird, wenn er die Entartung der Grossen züchtigt; die rhetorische Fluth, mit der er sich ergiesst und überhaupt der ganze Character der Darstellung scheiden ihn ebenso vom alten Jesaia, wie sie ihn ganz bestimmt der Zeit der Rückkehr zuweisen. Bei all seiner Erhabenheit der Anschauungen ist er

doch verschwommen, bei allem Glanze der Rede ist er breit und gekünstelt. Seine Sprache ist nicht selten gemacht, die Worte sind willkürlich geschaffen oder sie tragen das Gepräge der gesunkenen Zeit. 40 12. 13 **הבן** abwägen, nur Hiob 28 25. Ps. 75 4 und gar **הבן רוח** blos Spr. (Kal). 22 **הוג** Spr. und Hiob; das. **רק** hap. leg.; ebendas. **מתח** ebenfalls. 41 10 **השהע** und 23 **נשהעה** (?-ערה) kommt weiter nicht vor. 12 **מצה** und 58 4 **מצה** nur noch Spr. 21 **עצמתוכם** hpxl. 42 5 **רקע הארץ** noch 44 24 in Ps. 136 6. V. 19 **וחרש כמלאבי אשלה** Prophet vgl. oben und 63 9: **לא צר** [;] **בכל צרתם** (so zu lesen). — V. 20 **פקוח אונים** kommt weiter nicht vor. 43 28 **שרי קרש** 1 Chr. 24 5. 44 15 **סנר**. 17. 19. 46 6. 45 2 **הדרורים**; das. **ובריחי ברול אגדע** Ps. 107 16. — V. 20 **התנגשו**. 46 1. 2 **קרס**. — 8 **והתאששו**. 47 2 **שבל**. 9 und 12 **חִקְרִיךְ**; 13 **הכרי**. 48 8 **קָזָא**. 12 **מִקָּזָא**. — 58 12. 61 3. 62 2. 65 1. 9 **אחטם**. 10 **בחר** prüfen, aram. 13 **טִפְקָה** Klgl. 2 22. — 19 **כמעוחיו** wohl von **מִקָּה** Kleinmünze? 49 7 **בוה** (so). 22 **הִלֵּן** Neh. Ps. — 50 4 **לְעֵת** — 11 **למעצבה**. 51 15 **שק ואפר יציע** 58 5 (Dan. **ויטע אהלי אפרנו**). Esth. 4 3 und Sonstiges.

So sehr der Character dieser Stücke im Ganzen derselbe ist, so dürften sie doch nicht ganz demselben Zeitabschnitte angehören. 63 7 bis 64 Ende bekunden eine schwere Leidenszeit; c. 65 eifert gegen die sich eindringenden Götzen-diener; 66 gegen die priesterlich falsche Frömmigkeit und Anmassung.

Auch Sacharia 9 bis Ende trägt einen offenbar andern Character als der frühere Theil; aber darum älter? Das glaube ich nimmermehr. Dem steht schon genügend entgegen 9 6: **וישב ממזר באשרוד**, die eigenthümliche Stellung des ganzen Volks in Juda zu Jerusalem und den dortigen vornehmen Geschlechtern, c. 12 (Urschr. S. 55 ff.). Wenn 9 10. 13. 10 6. 7. 11 14 Ephraim, Josef, Israel vorkommt, so findet sich ja auch in dem dem Sach. sicher angehörenden Theile 2 2. 8 13 Israel neben Juda. Gerade die spätere Zeit liebte es, den Anschluss Ephraims im Geiste zu schauen. Aegypten und Assyrien aber sind nicht die alten Reiche, sondern die neuern griech.-ägypt. und syr. Reiche, gerade wie in dem Zusatze Jes. 19, und nur um diese Zeit sind die Colonien unter Aegypten und Syrien.

Dieser Zeit entspricht nun 9 13 וְעוֹרְרָתִי בְנִיךְ צִיּוֹן עַל בְּנֵיךְ יוֹן (wie auch Joel 4 6), das früher nie in die Geschichte eingreift. Nur einer solchen Zeit gehört der רוח הטמאה 13 2 an (2 Chr. 29 16: ה' כָּל הַטְּמֵאָה אֲשֶׁר מִצְאוּ בְּהִיכַל ה'; Esra 6 21: הַנְּכַבְּדִל עִמִּי הָאֲרֻצּוֹת אֲשֶׁר מִלְּאוּהָ מִפֶּה אֶל פֶּה: 9 11, מִטְּמֵאֵת גּוֹיֵי הָאָרֶץ (מִטְּמֵאֵת). Ihr gehören die spätern sprachlichen Bildungen אַחֲוָה Brüderschaft 11 14; וְהִמְרָ עֲלֵיךְ כְּהִמְרָ עַל הַבְּכוֹר 12 10; das Hiphil הִקְנִי 13 5; das geradezu arab. בֵּין יָדֶיךָ 13 6, die Benennung הַר הַזֵּיתִי 14 4, während noch Ezech. 11 23 namenlos; die קָרְשִׁים in der Begleitung Gottes 14 5, wie Dan. 8 13, Hiob 5 1. 15 15; die ausserordentliche Werthhaltung des Sukkothfestes 14 16. 18 19. Und wenn als freudige Aussicht eröffnet wird, dass kein כְּנַעֲנִי mehr im Gotteshause sein werde, so weist das darauf hin, dass bis dahin die Heiden sich des Tempels bemächtigt hatten, wie in der Griechenzeit.

So ist mir auch zweifellos, dass die zweite Hälfte des Joel einem andern und zwar einem spätern Dichter angehört, als die erste. Auch der erste Theil bietet freilich in einzelnen Versen Eigenthümlichkeiten, die auf eine spätere Zeit hinweisen möchten. In 2 17 ist עַל עֵמֶךָ ה' חוֹסֵה ה' nur noch Jer., Jon., Neh., Ps., sonst עֵין durchgehends mit עֵין נַחֲלֶתְךָ; schlechtweg für Isr. gleichfalls nicht alt und nun gar גּוֹיִם ohne Art., wie das ganze למִשַׁל כִּם גּוֹיִם gar nicht hierher passt. — Hier ein ganz Specielles, dort ein Allgemeines, und merkwürdig wie im II. Sach. die Nebeneinanderstellung von Juda und Jerusalem 4 1. 6, die Unterdrückung durch die בני יוֹנִים V. 6; auch hier der Nachdruck darauf gelegt, וּזְרִים לֹא יַעֲבִרוּ בָּהּ עוֹד V. 16. Dabei hat er offenbar Nachbildungen. Das ה' הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא לפני בּוֹא יוֹם ה' הגדול והנורא 3 4 gleich Mal. 3 23; das כָּחוּ אֱחִיכֶם לַחֲרֹבוֹת וּמוֹמְרֵיכֶם לְרַמְחֵיכֶם V. 10 ist doch offenbar, aber ungeschickt, eine Umwandlung von Jes. 2 4 (Mich. 2 3) הַחֲלֵשׁ ist hpxl., das.

§ 30. Lyrik und Spruchweisheit. Psalmen und Sprüche.

Die zeitgenössische Geschichte, die späten prophetischen Mahnungen und die grübelnde Weltbetrachtung drücken den Producten der Zeit ihren Stempel auf, aber auch die alte Geschichte wird im Lichte neuer Zeit dargestellt, das Product neuer Lebensbetrachtung tritt unter dem Namen alter Autorität

auf, alte Bücher objectiver Geschichte, ausgeprägte Lehren und Prophezeiungen erhalten Zusätze und Umgestaltungen, wie sie der nunmehrigen Auffassung und Anforderung der Zeit entsprechen.

In noch höherm Grade muss der Einfluss der Zeit sich auf die Lyrik und die Spruchweisheit geltend machen.

Die Lyrik, als der Erguss höher erregter Empfindungen, ist unsern Begriffen nach durchaus individuell, aber gerade in den einfachen Zeiten, wie noch jetzt beim Volke der Ausdruck des allgemeinen Volksgemüthes und beschränkt sich daher zunächst auf kurze, sich wiederholende und variirende Gesänge, wie auf die Feier allgemeiner Ereignisse, die alsbald einen gottesdienstlichen Character annehmen; sie werden zumeist von den Frauen angestimmt und mit Tänzen begleitet. Miriam ergreift die Pauke (הַרְפָּ) und alle Frauen gehen ihr nach mit „Pauken und Tänzen“ (בַּהַפִּים וּבַמַּחֲלֹת), und sie stimmt den Gesang an (2 M. 15 20, 21). Deborah stimmt das Siegeslied an (Richt. 5 1); die Tochter Jiphtah's zieht dem Vater bei seiner Heimkehr vom Siegeszuge entgegen בַּהַפִּי' וּבַמַּחֲלֹת (11 34), und seit deren schwerem Geschieke ward es dann jährlicher Brauch, dass alljährlich um sie die Töchter Israels hinziehen, um „Klage- und Wechselgesänge“ anzustimmen (לְתַנּוֹת V. 40, vgl. 5 11; שֵׁם יִתְּנוּ צְדָקוֹת ה'). Zum Feste in Schilo ziehen die Jungfrauen לחול במחלות (21 19 ff.). Nach dem Siege über die Philister ziehen die Frauen aus לשיר und המחלות dem Saul entgegen הנשים המשחקות בהפיים בשמה ובשלאשם und David 1 Sam. 18 6 f. vgl. 29 5. Die שרים werden daher zusammen genannt 2 Sam. 19 36 (vgl. Kohel. 2 8. 2 Chr. 35 25 בקינותיהם והשרי' והשרות, auch Ps. 68 26 קרמו שרים אחר נגנים בתוך עלמיה תופפות). Von eigentlichen Gesängen im Tempel, dazu berufenen Sängern oder gar den Leviten wissen die alten Schriften nichts und in בני מהול, wie Ethan, Heman, Kalkol, Darda genannt werden 1 Kön. 5 11 (4 31), ist Machol n. p. — Von David jedoch wird seine Kunstfertigkeit im Harfenspiel hervorgehoben (1 Sam. 16 18 וידע נגן und er habe dann auch öffentlich bei der Einholung der Lade die Tänze aufgeführt, was Michal nicht als ehrenvoll betrachtet (2 Sam. 6 14: וידה והרא את המלך מפיו ומכרכר לפני ה' והבו לו 16: מכרכר בכל עו

(ושחקה לפני ה' 21. כהגלות נגלות אחד הרקים 20. בלכה. Aber es wird nichts von Gesangeseinrichtungen erzählt, in alten Zeiten Juda's. Im Reiche Israel waren die alten Gesänge und Spiele weiter üblich, die ernste Propheten wie Amos verwerfen, 5 23: **הסר מעלי המון שרך (שֶׁרֶץ?) וזמרת נבלידן לֹא אשמע הפרטים על פי הנבל כרויד השבו**: 6 5: **להם כלי שיר והפכתי הגיכם**: 10: **והילילו שירות (שֶׁ?) היכל**: 8 3: **לאבל וכל שיריכם לקינה**. In dem ernsteren Juda scheinen solche Gesänge wenig üblich gewesen zu sein. Neben dem Befreiungsliede Jes. 26 1 **ביום ההוא יושר השיר הזה בארץ יהודה** und 30 29 **השיר יהיה לכם כליל התקדש חג**, wo auch **כהולך בחליל** wird es wiederum vorzugsweise von leichtfertigen Liedern gebraucht; 23 15. 16: **כשירת הזונה: קחי כנור סבי עיר זונה נשכחה הטיבי נגן**: 24 8. 9: **ישחו יין וברכי שיר**. Wie aus älterer Zeit, den genannten Liedern, dem über den Sieg bei Gibeon Jos. 10 13, aus dem **הישר ס'**, sind uns auch Gesänge von David überliefert, die Klage über Saul und Jonathan (auch aus dem **הישר ס'**, 2 Sam. 1 17 ff.), über Abner (3 33 f.), dann zwei allgemeinere Lieder c. 22 und 23 1—7, wo David **נעים ומירות ישר'** genannt wird. Sonst wird er in alten Schriften nie als Liederdichter gepriesen, während es doch von Salomo heisst: **ויהי שירו המשה ואלף**: 1 Kön. 5 12 (4 32); hingegen ist das Buch der Chronik, gleich Esra und Neh. voll von den **משוררים**, was bei den Alten nie vorkommt, während Ez. 40 44 wiederum zuerst **לשכות שרים** kennt, von den durch David für sie getroffenen Anordnungen, 1 Chr. 8 16 und oft, 2, 7 6 und oft, Neh. 12 24. 46. Die Chr. hat auch noch andre Lieder David's I, 16 8 ff. 29 10 ff. Nehmen wir nun dazu, dass von den Liedern David's, die in Sam. vorkommen, ausser II, 22, das ein offenbar späterer Zusatz ist, indem es den ganzen Zusammenhang stört, keines in die Psalmen-Sammlung aufgenommen ist, ebensowenig wie die andern ältern Gesänge dort Eingang gefunden. — Wir haben es demnach bei der ganzen Psalmen-Sammlung durchaus mit Erzeugnissen der spätern Zeit, der Periode des zweiten Tempels zu thun, und sollte dennoch hie und da eine alte Grundlage sein, so haben die Lieder, als im Munde des Volkes lebend und als sein Eigenthum betrachtet, nothwendig ganz das Gepräge der spätern Zeit angenommen,

bevor sie als Tempelgesänge und durch die Schrift fixirt wurden. — Sie sind eben Volklieder, daher der Refrain; 24 7 ff.: שאו כאמר אלו כל היום . . . באמרם . . .) 42 4 und 11; שערם ראשיכם (מה שתההו נפשי ומה תהמי . . .); 6 und 12 und 43 5 (למה שבחתי למה קדר אלק, למה ונתתני למה קדר); 10 und 43 2 (אהלך); 56 5a und 11 (ב' א' דבר כה' א' ד': באלהי אהלל דברו); 56 5b und 12 (ב' ב' מ' י' אדם לי; כא' בט' לא אירא מה יעשה בשר לי); 57 6 und 11 (ר' ע': רומה על השמים אלהים על כל הארץ כבודך); 57 7 und 15 (ישבו לערב יהמו ככלב ויסוכבו עיר); 10 und 18 (עזי אליך אומרה; עזי אליך אשמרה כי אלהים משגבי); 67 4 und 6 (יודוך עמים אלהים יודוך עמים כלם); 107 6 und 13 und 19 und 28 (ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם); 8 und 15 und 21 und 31 (ויצילם . . . ויציאם . . .; ויועקו א' ה' ב' ל' מ' וישועם); 116 14 und 18 (יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם); 132 9 und 16 (כהניך ילבישו); 144 7. 8 (צדק והסודיך ירננו כהניה אלביש ישע וחסדיה רנן ירננו והצילני . . . מיד בני נבר: אשר פיהם דבר שוא) 11 und 12 und 11 (וימינם ימין שקר; והצילני . . . א' פ' ד' שוא . . .). — Daher natürlich der Zusammenklang mit Sätzen aus ältern Stücken, so besonders Ps. 68 2: יקום אלהים יפוצו אויביו וינוסו משנאו מפניו aus 4 M. 10 35; V. 8. 9: אלהים בצאתך לפני עמך בצערך בשימון כלדי: ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סוני מפני אלהים אלהי ישראל aus Richt. 5 4. 5 (V. 14 erinnert שפהים auch an Richt. V. 16; המשתתו' 28; שרי ובלון שרי נפתלי 89 27 bis 38 ist weitere Ausführung von 2 Sam. 7 14—16; אני אחיה לו) לאב . . . והוכחתו בשבט אנשים ובנש כני אדם: וחסדי לא יסור כי 135 14 aus 5 M. 32 36 (ממני . . . כסאך יהיה נכון עד עולם (ידין ה' עמו ועל עבריו יתנחם)). Es ist ganz natürlich, dass sie unter sich bald ganz zusammenstimmen, bald in anderer Zusammensetzung erscheinen. Ganz mit kleinen Varianten: Ganze Stücke 31 2—4 und 71 1—3; 40 14—18 und 70 2—6; 35 25 bis 27; 57 8—12; 108 2—6; dann weiter 108 7—14 aus 60 7—14; Einzelnes Ps. 6 2: und ה' אל באפך חוכיחני ואל בחמתך חיסרני; 38 2 (עשש ungebrauchliche; 22 10. 12: כי אתה גחי מבטן מבטיהו על; 71 5. 6 und שרי אמי: עליך השלכתי מרחם מבטן אמי אלו אתה 54 5: מבטחי מנעורו: עליך נסמכתי מבטן ממעי אמי אתה גווי . . . und 86 14: כי זרים קמו עלי ועריצים בקשו נפשי לא שמו . . . כי הצלח . . . 56 14: אלהים ו' ק' ע' ט' ע' ב' נ' ולא שמוך לנגדם

כי הצלת . . . בארצות החיים: 96 13 und 116 8. 9; und 98 9 . . . כי בא . . . לפני ה' כי בא . . . לפני ה' 115 4—11 und 135 15—20, während die frühern Verse 10—12 sich in 136 17—22 wiederholen. So ist natürlich, dass späte Stücke einander theilweise begegnen; wie denn Jona 2 3—10 solche zahlreiche Anklänge darbietet, am schlagendsten V. 5 ואני אמרתי נגרשתי מנגך עיניך und Ps. 31 23 א' א' בחפוי נגרזתי מ' ע' und 116 10 א' א' בחפוי ו' א' בחפוי נגרזתי מ' ע' und Ps. 31 7. So Ps. 18 (2 Sam. 22) 31 כל אמרת und Spr. 30 5: אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החוסים בו אלוה צרופה מגן הוא לחוסים בו שפך בוו על נדיבים. Aus 132 8—10 (wo V. 9 variirender Refrain) wird 2 Chr. 6 41. 42 ein Anfang zum Salomogebede.

Die Sprache bietet viele Eigenthümlichkeiten, allein nur das häufig wiederkehrende, das sich anderswo gar nicht oder äusserst selten findet, ist das Characteristische. Dahin gehört das עניים (oder עניים) und אביונים vom Volke gebraucht 4 13. 19. 34. 10 12. 11 6. 22 25. 27. 34 3. 35 10. 37 11. 14. 69 33. 34. 72 2. 4. 12. 13. 74 19. 21. 76 10. 82 3. 4. 86 1. 140 13. 149 4. — Dahin gehört auch עליון für Gott. Das ist offenbar aus Babylonien mitgebracht, als der Hochthronende. Im Chald. des Daniel und Esra ist אלהא שמיא (מלך, מרא שלם) der gewöhnliche Ausdruck, so 2 18. 37. 4 34. 5 23. Esra 5 11. 12. 6 9. 10. 7 12. 23 und auch די שליטין שמיא Dan. 4 23, woher dann der Ausdruck מלכות שמים entstand, aber auch עליון Dan. 3 26. 32. 4 14. 21. 22. 29. 31. 5 18. 21. 7 25 und קרישי עליונין 7 18—26. Daher hebr. עליון im Munde des Königs von Babel, Jes. 14 14. Kgl. 3 35. 38 ist ebenfalls babyl., aber einige Male in 1 M. 14, was aber ein offenbar eingeschobenes Stück ist und der Gesang 5 M. 32 8 ist überhaupt spät. In den Psalmen ist es stehender Ausdruck: 7 18. 9 3. 18 (2 Sam. 22). 14 8. 21. 46 5. 47 3. 50 14. 57 3. 73 11. 77 11. 78 17. 35. 36. 82 6. 85 19. 87 9. 89 25. 90 1. 9. 92 2. 97 9. 107 11. — Dahin gehören auch die überallhin zerstreuten alphabetischen Psalmen, wie blos noch die Kgl. und der Schluss der Spr., nämlich Ps. 9. 10 (combinirt). 34. 37. 111. 112. 119. 145. Dass Exil und zweiter Tempel deutlichst angegeben, ist selbstverständlich, so 14 (53) 7. 51 20 f. 66 10 ff. 69 36. Ps. 137. Nun auch wird Jerusalem עיר הקדש, Zion הר הקדש genannt (vgl. ob. S. 13), auch עיר אלהים 46 5. 48 2 (in ציון 3). 9. 87 3. 101 8.

Es ist demnach thöricht, von irgend einer alten Sammlung zu sprechen. Ueberschriften und Verfassernamen haben gar keinen Werth; nirgends sind bestimmte Beziehungen — ausser auf geschichtliche Ereignisse der Vorzeit, als solcher, die eine Kenntniss vieler früherer Bücher voraussetzen, wie Ps. 83 9 **בְּנֵי לוֹט**, was sonst nicht ausser dem Pent., V. 10 Sisera und die Erzählung aus Richter, V. 12 Gideon und Midianiter, und neuere Leiden oder Rettungen — aufzufinden, so dass genaue Zeitangaben abenteuerlich sind. Die sogenannten Königspsalmen sind weder alt noch hasmonäisch. Es sind die Ps. 2. 20. 21. 45. 72. 110. In 2 ist sogleich das artikellose **גַּיִם** Character des Späten; in dieser Weise nur noch in Jes. II; nun gar **נִסְכָּחִי** V. 6. In 21 3 **אֲרִשָׁה** und 7 **הַחֲדָרָהּ**. 45 18 **עַמִּים יְהוּדוּךָ**. 72 hat 2 und 4 und 12 und 13 **עֵנִי** und **אֲבִיּוֹן**; die **אֵיִים** V. 10 wie in Jes. II. Endlich 110 ist V. 4 der **כֹּהֵן** und **מַלְכֵי צְדָק**.

Gegen die Opfer 40 7. 50 8 ff. 51 18 f.

Und so bleibt es uns ein herrliches Volksgut, wie die reifste Frucht, die der Volksgeist aus sich heraus erzeugte. —

§ 31. Sprüche.

In der Spruchweisheit prägt sich für ein Volk, das wenig den öffentlichen Gesang pflegt, so lange ihm auch gottesdienstliche Hymnen fehlen, so lange in schlichten Verhältnissen recht handeln und behaglich leben einander entspricht, die Lebensweisheit aus. Sie ist der Ausdruck des gesunden Hausverständes, der bei einem angeregten Volke nicht der dichterischeren Bildlichkeit und des pikanten Witzes entbehrt, aber nicht von der Verwirrung der Verhältnisse gestört und durch Grübeln und Zweifeln nicht aus seiner ruhigen Sicherheit gebracht wird. Solche Sprüche leben sich ein, und wenn von irgend einem literarischen Producte, so gilt es von ihnen, dass man sie keinem bestimmten Verfasser zuweisen kann. In ihnen ist viel altes Gut, das sich wohl auch dann umgestaltet. Wie sehr das hebr. Volk dieser geistigen Thätigkeit zugewandt war, bekundet, dass in einer so kargen Literatur eine so stattliche Sammlung von Sprüchen — und wie wir sehen werden mehrere verschiedenartige Sammlungen — einen bedeutenden Platz einnehmen.

Die Sammlung tritt unter dem Namen משלים auf und wir haben hier wieder ein Muster von Begriffs- und Sprachentwicklung — משל ist eigentlich Strafexempel, wie παράδειγμα, das ist המשל ולשניה, davon nach einer Seite משל herrschen, Macht haben wider, nach der andern: Warnungsspruch verkünden. Das משל ist der Warnungsruf und der משל 4 M. 21 27 der Verkünder; Jes. 14 4 על מלך בבל ונשאת המשל הזה על מלך בבל (dort auch V. 10 נמשלת אלנו in gleichem Sinne; uns als Strafbeispiel vorgeführt, und daraus dann in spätern Schriften), auch Grundbedeutung des ar. מהל und seiner Derivate: Mich. 2 4: כלם עליו משל וישא עליכם משל ונהה נהי נהיה; Hab. 2 6: ישאו ומליצה חידות לו הוי המרבה לא לו עד מתי . . . So auch Bileams Warnungsrufe an Balak immer so eingeleitet, 4 M. 23 und 24; Hiobs strafende Schlussreden 27 und 29 beginnen gleichfalls so und das spottende הגם שאול בנביאים war למשל 1 Sam. 10 12 und das הקדמוני 1 Sam. 24 13 ist gleichfalls im selben Sinne. Allmählig wurden sie harmloser und so heisst es nun von Salomo, er habe 3000 Maschal gesprochen 1 Kön. 5 12, sonst wird nicht darauf zurückgekommen. Wenn dennoch ihm mehrfach die Spruchsammlung beigelegt wird, so ist dies eben bloß in Beziehung auf die Stelle in Kön., doch gehört ihm nichts an und nichts seiner Zeit. Die Sammlung besteht aus mehreren Stücken und sie sind durch Ueberschriften, zum Theil auch Prologe und Epiloge abgetheilt, so von I, wo die Ueberschrift משלי שלמה בן דוד מלך ישראל, vielleicht für das Gesamtwerk, mit Prolog bis V. 6. 10 hat wieder die Ueberschrift משלי של ו Epilog 22 17—21, wo das Prät. הורעתיך V. 19 כחבתי V. 20 die Rückbeziehung bekundet, und offenbar ist V. 20 auch das Khetib שלשום richtig, entsprechend dem היום in 19, darauf ein Anfang von 22 20 an bis 24 22 und ein weiterer von 23 mit לחכמים bis Ende. Mit 25 beginnt eine neue Sammlung mit neuer Ueberschrift: גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חוקיה: מלך יהודה. Ein neues Stück wiederum 30: רברי אגור בן יקה; ein anderes 31 1—9 mit der Ueberschrift רברי למואל; המשא; ein anderes מלך משא אשר יסרתו אמו und ein Schlussanhang V. 10 bis Ende, das Lob der „wackern Frau“. Der älteste Kern ist c. 10 bis 22 21, doch ist 22 16—21 allerdings Epilog des redigirenden Sammlers. Schon in der knappen Ueberschrift, משלי שלמה,

liegt ein Zeichen höheren Alters, dem ursprünglich nichts vorangegangen ist, während dann, nach einem weiter nicht getrennten Anhang, ein kleineres Stück mit **גם אלה להכמים**, ein weiteres mit **גם אלה משרי שלמה**, die zwei andern mit neuen Ueberschriften andern Namens, so dass die neun ersten Capitel ein einleitendes, mehr in Abhandlungs- als in Spruchform abgefasstes Stück sind, und wäre von 10 an nicht das ältere, so würden wir in seinem Anfange auch **גם אלה מ' ש'** lesen. Dieser älteste Bestandtheil nun besteht aus einzelnen einfachen Sprüchen, die knapp in ihrer Kürze einen abgeschlossenen Sinn darbieten und aus ruhigen Verhältnissen heraus ihre Betrachtungen anstellen und auch darin sich merklich von den andern Stücken unterscheiden. Characteristisch sind die die Frauen betreffenden Sprüche in den verschiedenen einzelnen Sammlungen. In unserem Stücke wird das gute Weib gelobt, das böse getadelt, dieses ist das thörichte, zänkische Weib, nicht etwa das buhlerische, so 11 16 (**אשת הו תהמך כבוד**); 12 4 (**אשת היל עטרה בעלה ורקב בעצמותיו מבישה**); 14 1 (**מצא אשה**); 18 22 (**הכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידה ההרכנו**); **ודלף טורד מדניני אשה**); 19 13 (**מצא טוב ופק רצון מה'**); **ודלף טורד ביום סגריר ואשת מדניני נשתוה** 27 15; **ודלף טורד** ist aramäisch und im Syr. **סגרא**, nicht blos hier, sondern auch Ephräm I C. 356 C. 499 **סגר** sam. für Regen, **גשמים** 3 M. 26 4 im Syr. Platzregen. Für **סגריר** in j. Chag. c. 2 bei der Geschichte von Simon b. Schetach setzt Raschi Sanh. 44 b **יום גשמים**, j. Meg. 1 9 (Ber. r. c. 1): **יום גשמים** ומה אשה) 29 14b u. s. w.), 29 14b (**טוב לשבת פנת נג מאשת מדונים וביה חבר**) 21 9. (**טוב שבת בארץ מדבר משאח מדוניני**) 19 (wörtlich wiederholt 25 24), und ähnlich 19 (**טוב שבת בארץ מדבר משאח מדוניני**) (וכעס). In solcher Weise klingt nun auch jener selbständige Schluss über die **אשת היל**, aber in dem andern Stücke kehrt lediglich die Warnung vor dem fremden oder dem buhlerischen Weibe wieder, so in den ersten 9 Cap. mit Vorliebe, wie 2 15 ff., wo V. 16 an Mal. 2 16 **אשת בריתך** erinnert, 5 3 ff., wo **אשת נעוריק** V. 18 wiederum an Mal. 2 14. 15 und Jes. II, 54 4 erinnernd (während sonst **נעורים** auf das Weib sich bezieht) 6 24 ff. 7 5 ff. 9 13 ff., ebenso in den folgenden Stücken 23 27 f. 29 3 b und dann 30 19 f. 31 3. — Interessant ist die Aenderung in einer Wiederholung. Unser Stück warnt vor Bürgschaftleistung

11 15. 17 18, was auch die andern Stücke in ihrer grössern Weitschweifigkeit ausführen, so 6 1 ff. und 22 26 f. Denselben Inhalt nun hat unser Stück 20 16: לקח בגרו כי ערב זר וכער נכריו חבלהו, das wiederholt 27 13, setzt aber dafür נכריו, was dann als Keri — aber unrichtig — für erstere Stelle aufgenommen wurde. Auch die Punkte in חבלהו sind wohl geändert; es ist dafür zu lesen חבלהו pfände ihn, dafür חבלהו, als hiesse es etwa: sein Schmerz. — In diesem Stücke kommen ausser 14 12 und 16 25, die sich vollständig decken, keine eigentlichen Wiederholungen vor, nur Aehnlichkeiten oder gleiche Halbverse wie 10 2 und 11 4; 10 4 und 12 24; 11 13a und 20 19a. Hingegen kommen in den andern Stücken sehr starke Wiederholungen aus unserm Stücke, auch unter einander, vor. Wir haben drei solche Wiederholungen schon erwähnt, nämlich 19 13b und 27 15; 21 9 und 25 24; 20 16 und 27 13. Fernere sind 18 8 und 26 22, 19 24 und 26 15, 22 3 und 27 12 abgeleitet 22 2 und 29 13; die andern Stücke unter sich 6 10. 11 und 24 33. 34; 22 28a und 23 10a, 23 3a und 6b und dgl. — Wie in Betreff der Frauen ist auch in der sonstigen Sittenschilderung für die andern Stücke der Character der spätern Zeit, zum Theil an Koheleth erinnernd, ausgeprägt. Auch das Grundstück enthält Warnungen gegen den unmässigen Genuss des יין und שכר, aber im ruhigsten Tone, gegen Wohlleben 20 1 und 21 17. Wie anders die Entrüstung über die Trunkenheit 23 29 ff. und gar in 31 4 ff.! Vgl. auch 26 9. In dem Grundstücke wird nicht selten vom Könige gesprochen, ehrfurchtsvoll, unterwürfig, aber vertrauend auf seine Weisheit und sein Wohlwollen, 14 28. 35. 16 10. 12. 13. 14. 15. 19 12. 20 2. 8. 26. 28. 21 1. 22 11. In den andern Stücken — er wird da mehr מִשָּׁל als מֶלֶךְ genannt — ist er der nach Willkür verfahrende, grausame Tyrann, dem man fern bleiben muss, 23 1 ff. 24 21. 25 6 f. 28 15 f. 29 2. 12. 26. 31 1—9 u. s. w.; ein gutes Wort wie 29 14 ist vereinzelt; was unter 25 2 ff. zu verstehen ist bleibt dunkel.

Von ganz besonderer Art sind Anfang (die ersten 9 Cap.) und Ende. Das sind zusammenhängende Reden. Dort die Hypostase der „Weisheit“, wie Hiob 28 12 ff. mit dem Schlusse V. 28: הֵן יֵרָאֵת ה' הִיא חִכְמָה וְסוֹר מֵרַע בִּנְנָה, hier die symbolischen Personen: 30 Agur, 31 1—9 Lemuel; in 30 zuerst der Kampf

gegen stolze, Alles ergründen wollende Weisheit, und dann sind die Schilderungen seiner Zeit derart, dass die traurigsten Erfahrungen dem Spruchdichter zu Theil geworden sein mussten, namentlich 11–14, wo auch die ענייִם und אבניִים und die beissenden Verse 29 ff. Die Redaction fühlte es, dass sie mit solch traurigen Bildern nicht schliessen dürfe und sie hängt noch die schöne Verherrlichung der אשת הילִל bei.

Aber in dieser Sammlung ist uns auch ein belehrendes Beispiel gegeben von der Art der Sammlungen!

§ 32. Die älteren Bücher. *)

Den richtigen Einblick in die Literatur eines Volkes, den gerechten Massstab für die Würdigung seiner Aeussungen darin, die klare Vorstellung von deren Entwicklung erlangen wir nur durch die volle Kenntniss des eigenthümlichen Geistes, welcher dieses Volk beseelt, der geistigen Strebungen, von denen es geleitet, der Strömungen, von denen es bewegt worden, der geschichtlichen Thatsachen, unter denen es sich entfaltet hat. Aber dies Alles erfahren und erschliessen wir uns erst wieder aus dieser Literatur. Ein fremdes Volk könnte selbst dann, wenn es in der Lage wäre, darüber zu berichten, es gar nicht so leisten, weil es nicht Gelegenheit hat zur ununterbrochenen Beobachtung, sich in den Geist dieses andern Volkes nicht so versenken kann und mag, wiederum nach seinen eigenen innersten Antrieben die Thatsachen auffasst, ja färbt, das Urtheil feststellt — Zeugniss dafür neueste Ereignisse und alle Verschiedenheit der Parteien. — Auch dann wird demnach das Volk selbst für sich Zeugniss ablegen, den Massstab für seine Literatur an die Hand geben müssen, um wie viel mehr in alter Zeit, wo eine solche Controle ganz fehlt. Da tritt nun freilich der missliche Umstand ein, dass ein Volk sich in seiner Literatur nicht voll giebt, immer noch ein verborgener Hintergrund bleibt, es seine Thatsachen nicht in voller Unbefangenheit darstellt, es vielmehr, wie von einer unbezwingbaren Gewalt getrieben, oft auch mit Absicht Bestrebungen zu seinen Gunsten hervorhebt, andere zurückdrängt,

*) Wintersemester 1873–74.

die Ereignisse in dem Lichte erscheinen lässt, wie sie seinen Anforderungen entsprechen. Selbst dann, wenn uns ausserhalb liegende Quellen zugänglich sind, wird es eines glücklichen kritischen Tactes bedürfen, um zurechtzustellen und zu ergänzen, zu beseitigen und zu errathen. Umsomehr gilt dies von der alten Zeit und der alten Literatur, wo eine Controle nicht vorhanden ist, umsomehr von einer Zeit, deren Ereignisse und Erzeugnisse nicht unmittelbar aufgeschrieben worden, sondern jene im Munde des Volkes sich forterhalten und ausgeschmückt werden, ja dann aber auch völlig nach Anschauungen und Antrieben einer spätern Zeit völlige Umgestaltung erfahren, diese, dem Gedächtnisse anvertraut, sich naturgemäss nicht ganz treu erhalten haben und im Laufe der Zeit den vielgestaltigsten Umformungen oder Zusätzen offenstanden. Auch wenn sie schriftlich festgestellt waren, mussten sie nothwendig solches Schicksal erdulden. Wenn der einzelne Schriftsteller Umarbeitungen erfährt, wie vielmehr Schriften, welche den Inhalt des Volksgeistes und Volksgeschickes in sich zu tragen und darzustellen bestimmt sind; je höher ihr Werth, um so nothwendiger müssen sie selbst mit der ganzen Volksentwicklung fortgehen, den Process der Verjüngung mit durchmachen. Die Geschichte jener alten Zeit wird uns also in der so später umgestalteten Literatur jedenfalls theilweise in der Beleuchtung einer spätern Zeit vorgeführt, nicht minder die ganze geistige Richtung, und so wird es umsomehr des kritischen Spürsinn's bedürfen, um den Thatsachen und der geistigen Entwicklung auf den Grund zu kommen. Und nun wiederum ermöglicht es sich erst, der Literatur ihre rechte Stellung anzuweisen, die Bestandtheile zu sondern, diese in die ihnen angehörige Zeit zu versetzen (s. ob. S. 136).

Wir haben die Nothwendigkeit kritischer Operationen selbst für die Zeit kennen gelernt, in welcher der Text schon völlig abgeschlossen war, wie man da noch kleine Textänderungen vornahm, namentlich für die ehemals nicht durch Zusätze festgestellte Aussprache in der neu hinzutretenden Punctuation, für Satz- und Wortverbindung in der Accentuation nach gewissen Bestrebungen Form und Sinn des Textes umgestaltete. Zu erinnern ist an die zehn Momente, an die ergänzende und ausgleichende Redaction (ob. S. 134 ff.). — Wir haben demgemäss

manches späte Gut aus dem Bereiche des hohen Alterthums ausgeschieden.

Aber nun bleibt noch das wirklich Alte zu erkennen, seine Reihenfolge zu bestimmen. Auch dazu und namentlich zum letzteren muss besonders das Ergebniss in Bezug auf die geschichtliche Entwicklung und die daran sich knüpfende geistige Entfaltung festgestellt werden.

Betrachten wir diese allmähliche Gestaltung des Volkes und die Reihenfolge seiner Geschehnisse, woran sich die Literatur anknüpft, von der uns als einer gleichzeitigen nur spärliche Trümmer, eingefügt in spätern Bau und auch zum Theil dann demselben angepasst, aufbewahrt sind, während meist blos spätere Berichte, daher auch aus dem Standpunkte einer späteren Zeit aufgefasst und dargestellt, uns vorliegen.

§ 33. Die Geschichte.

Bis zur Zeit, da das Reich Juda allein selbständig in Kanaan-Palästina, wenn auch auf beschränkterem Gebiete herrscht, müssen wir auf treue Berichte verzichten. Die alte Zeit verbirgt sich hinter Sagen, dann tritt der Kampf um die Berechtigung am erworbenen Lande gegenüber den Urbewohnern auf der einen und der um das Recht der Hegemonie unter den Stämmen selbst, namentlich Efraim und Juda so stark in den Vordergrund der Darstellung, dass die Berichte parteiisch sind, wir aber {glücklicherweise wenigstens in Beziehung auf das letztere Verhältniss Doppelberichte, wenn auch trümmerhaft, haben und endlich wird dann, vom Uebergewichte Juda's aus die seiner Alleinherrschaft vorangegangene Zeit entweder neu dargestellt oder doch umgearbeitet. Also nur von der Zerstörung des Israelreiches an kennen wir die Geschichte aus der Literatur, die vorangegangene dürfen wir nicht einfach nach deren Darstellung annehmen, sondern wir müssen sie uns erschliessen, aus gelegentlichen Aeusserungen, aus Combination. Versuchen wir den Umriss zu geben.

Von Osten, von Syrien, Mesopotamien dringen Stämme heran oder werden gedrängt nach dem Westlande, vom Hochlande Aram nach dem Tieflande Kanaan, zunächst nach den transjordanischen Strichen, die gleichfalls von verschiedenen

Stämmen theils nomadisch theils in festen Ansiedlungen schon in Besitz genommen waren und die demnach diesen abgerungen werden mussten. Der Stamm, welcher zuerst, und zwar eben jenseits des Jordan, festen Fuss fasst, tritt unter dem Namen Ruben auf, er ist der Erstgeborene, dem der Principat gebührt und der ihn auch anstrebt, aber nur kurz sich darin behaupten kann. Schon in seinem engen Gebiete hat er Nebenbuhler, ein kleinerer Stamm, Gad, der sich ihm zuerst anschliesst — auch er ist ein Erstgeborener, aber der Sohn einer Magd und zwar der Magd der Mutter Rubens, so dass dieser der Sohn der Gebieterin, also sein Gebieter ist — verdrängt ihn mehr und mehr, zehrt ihn endlich ganz auf, wie denn theilweise Moab und Ammon, denen zuerst die Gebiete entrungen waren, dieselben wieder zurück erobern und er mit seinen Genossen in dem Andränge der grossen Ostreiche, namentlich Assyriens, zuerst weggespült wird. Neben ihm erhebt sich dort noch nördlicher ein anderer Stamm, in mehreren Gruppen, unter den Namen Machir, Gilead (die als Vater und Sohn erscheinen), Jair, alle zusammen als dem Stamme Manasse angehörig, dem Erstgeborenen eines Erstgeborenen Joseph, zwar später als Ruben, aber einem Lieblingssohne und dem Sohne der geliebteren Mutter und eigentlich des einzig berechtigten, weil allein gewollten Weibes. Manasse beschränkt sich nicht auf Transjord., dringt auch nach Cisjord., dem eigentlichen Kanaan, das später zu seiner höheren Geltung gelangt und namentlich die anderen daran sich zu selbständigen Stämmen erhebenden Abzweigungen, die erst Joseph die volle Bedeutung geben. Doch gehört dies einem späteren Zeitabschnitte an.

Die Geschichte dieser Zeit ist nicht geschrieben und doch muss sie eine hochbedeutende gewesen sein. Schon, dass die drei Erstgeborenen ihr angehören, dass sie, obgleich später gänzlich in den Hintergrund tretend, zum Theile mit Verlust aller geschichtlichen Geltung, in der Erinnerung sich als solche erhalten, ist genügender Beweis. Noch mehr bürgt dafür, dass die ganze Befestigung des Volkes, alle Ursprünge des Volks- und Religionslebens nach jenseits des Jordan verlegt werden. Dennoch besitzen wir keine Geschichte aus jener Zeit und von jenen Stämmen, die sicher keinen geringen Zeitraum einnimmt, einen weit grösseren, als die Ueberlieferung ihr zuweist, wie

denn die Zeiten, deren Thatsachen nicht im Gedächtniss haften bleiben, zusammenschrumpfen (Zeugniss dafür die persische Zeit im zweiten Tempel). Die Geschichte, wie sie uns im Pent. vorliegt, enthält nur sehr dunkle Erinnerungen und eine Darstellung nach der Auffassung und den Bedürfnissen einer viel späteren Zeit. Literatur war wohl überhaupt noch nicht vorhanden und wenn sie es gewesen wäre, sie wäre gänzlich verdrängt worden oder doch so umgestaltet, dass sie unkenntlich ist. Was wohl sich rettet und in andern Zusammenhang gebracht wird, das sind Volkslieder oder Bruchstücke aus ihnen.

Als solche dürften wohl die poetischen Stücke in 4 M. 21 betrachtet werden. Zunächst ein allgemeiner Kampfbericht V. 14. 15, 5 M. 1 1 wiederholt **וְהָיָה הַיּוֹם . . . וְהָיָה הַיּוֹם**, was freilich von 70 und den Thargumim unverstanden bleibt (s. ob. S. 9).

Dem schliesst sich ein zweites an, mehr eine Einzelbegebenheit, die das. 27–30 verherrlicht wird. Wie es scheint, hatten die Emoriter unter Sichon die Moabiter bekämpft und überwunden, und nun kamen die israelitischen Stämme und entrissen dem Sichon die Beute: (Drum sprechen die Stachelliederdichter:) Kommt nach Hesbon, erbaut werde (vielleicht ist **הַשְּׁבוֹן הַבְּנָה** zu verb.) und neubegründet werde die Stadt Sichon. Denn Feuer war ausgegangen . . . er (Kamosch) gab seine (Moab's) Söhne . . . Nun warfen wir sie mit Pfeilen, da ward vernichtet . . . und wir verwüsteten, bis das Feuer blies nach Medeba (**נִפְחָה אֵשׁ** vgl. Urschr. 257). Das Lied war im Munde des Volkes, so dass Anklänge daraus auch im Sammelstücke über Moab Jer. 48 45. 46 erscheinen (vgl. 4 M. 24 17).

Noch ein drittes Bruchstück ist das Brunnenlied V. 17. 18, wohl der **וּבְאֵר אֵלִים** in Moab Jes. 15 8. — Das dürften die geretteten Literaturtrümmer aus ältester Zeit von jenseits des Jordan sein.

Zu grösserer Bedeutung erhoben sich die nach Westen diesseits des Jordan vordringenden Stämme. Als erster begegnet uns Simeon, der zweitgeborene der zuerst gebärenden Stammutter, ihm schliesst sich ein anderer Stamm an, der seinen Namen offenbar von diesem Anschlusse hat, Levi. — später als: dem Cultus angeschlossen — und ein bald beide überragender und den ersten gänzlich aufzehrender Stamm

Juda. Sie treten nach dem Süden Kanaans über, wahrscheinlich hatte auch eine Abzweigung Josephs Dan, der erstgeborene Sohn der Slaviner Rahel, sich angeschlossen, aber früher im Süden ansässig, unstät als Landsknechte umherstreifend, von dort sich wieder zurückziehend, später nach dem Norden hin sich wendend. Von jener Zeit, in welcher der rohe Simeon an der Spitze steht, haben wir wiederum keine Geschichte, sie blickt nur durch die Sage hindurch, er ist gänzlich verdrängt. Aber seine Geschichte ist offenbar eine blutige. Er vernichtete fast, jedenfalls drängte er neu heranziehende Stämme zurück und zwar die Josephiten, die schon jenseits sich festgesetzt und nun auch diesselts eindringen als Manasse, namentlich auch als Efraim, zwar jünger, aber bevorzugt, die im Norden Kanaans sich anzusiedeln suchen, und noch ein jüngerer Stamm, eng verknüpft mit Joseph, also Sohn derselben Mutter, Benjamin (j. Z. VII, 289 ff.), „südlicher Sohn“ in Bezug auf Efraim (ימין und תימן alle vier Richtungen Hiob 23 8. 9, der auch שמאל Norden, desgl. 1 M. 14 15), während die Mutter ihn, der sich später eine Zeit lang an die Spitze schwingt בן אונן, Sohn meiner Kraft nennt. Simeon und Levi bekriegen sie und richten blutige Niederlagen unter ihnen an, verdrängen die Ueberreste, die so nach Aegypten geworfen werden. In dieser Zeit rohester Sitte ist schwerlich ein Literaturwerk entstanden, auch kein Lied dringt von dort herüber.

Wie viele der Stämme mit Joseph verdrängt werden, wissen wir nicht; sie finden eine Stätte im Norden Aegyptens unter wechselnden Geschicken; die Sage verherrlicht den später im eignen Lande sich glänzend erhebenden Joseph während seines Verweilens in Aegypten. Wie lange der Aufenthalt in Aegypten dauerte, wissen wir nicht. Aber sie treten wieder von dort aus, sicher verdrängt, und nun erstarkt wiederholten sie, jetzt mit besserem Glücke, den Versuch, den schon einmal errungenen Besitz neu zu erwerben. Sie gelangten wieder von jenseits des Jordan nach dem Diesseits, dem Norden, breiteten weit sich aus, zumal Efraim. Unterdessen war der wilde Ungestüm Simeons gebändigt, er war schon fast Juda gewichen, dieser aber begnügte sich damit, sich in seinem südlichen Besitze zu befestigen und liess die Andern ungestört im Norden sich besetzen. Freilich hatte Efraim mit den eingeborenen fremden

Stämmen zu kämpfen, namentlich mit Amalek, einer wild umherschweifenden, plündernden Horde, die überall und nirgends zu finden ist. Nun geht, namentlich im Norden, edle Sittigung vor sich, die Stämme leben unabhängig, aber Gottesstätten, Silo, Sichem, Bethel, alle hart aneinander in Efraims Besitz, erstehn und Efraim steht vorn an. Hier sind die Anfänge der Literatur zu suchen.

Hierher ist zunächst das kurze Siegeslied, Ermunterung und Zuversicht athmend, zur Rache auffordernd gegen Amalek, das an den Efraimiten Josua sich knüpft, zu ziehn 2 M. 17 12 und 14. In diese Zeit gehört das bedeutsame Lied der Deborah Richt. 5. Noch ist Ruben von Bedeutung, aber schlaff, ohne Theilnahme für die Genossen. Gad erscheint noch gar nicht, wohl aber Manasse, in seiner Abzweigung Machir-Gilead, von denen Mach. Antheil nimmt, während Gil. bei Ruben bleibt. Die alten diesseitigen Stämme Simeon, Levi, Juda — sie sind ganz auf sich zurückgezogen; ihrer gedenkt, von ihnen erwartet Deborah gar nichts. Ganz anders die andern Stämme: Efraim an der Spitze (V. 14), Benjamin ihm angeschlossen (das.), dann die Andern, meist Antheil nehmend, andere auch wieder gegeißelt, wie Dan und Ascher, von denen auch ersterer noch auf „Schiffen“ weilt. — Das ist ein trefflicher Siegesang, der zugleich die Lage der Stämme hell beleuchtet. Es ist kein Lied der Deborah, wie die Ueberschrift will: שקמתי (V. 7) ist 2 P. Fem., מרון (V. 23) ist offenbar מרון, das zu הענק על מי מגדו (V. 19) passt (Städte Manasse's Richt. 1 27, Jos. 17 11 f.), wie מלך הענק מלך מגדו Jos. 12 20 neben dem מלך הענק (21) steht als zusammenliegend.

Vielleicht einer späteren etwas beruhigten Zeit, aber jedenfalls vor dem Einheitsstaat in einem oder zwei Königreichen ist die Characteristik der Stämme, die dem Jakob in den Mund gelegt wird als sein letzter Segen 1 M. 49. Er fährt her über den Leichtsinn Rubens, der anmassend nach der Herrschaft strebt, das ist die Aneignung des Keksweibes*), wie es

*) Abner verlangt das Keksweib Sauls 2 Sam. 3 7. Dem David wirft der Prophet vor, es sei genug, dass er die Weiber Sauls bekommen (das. 12 8); dem Absalom räth Achithophel, sich der Keksweiber seines Vaters zu bemächtigen das. 16 21 ff. und diese werden bei einem späteren Aufstande wohl verwahrt das. 20 3; das Verlangen Adonijahs

1 M. 35 22 erzählt wird, zu lesen ist (49 4) יְצוּעֵי בְעֵלָה (vgl. j. Z. X, 130; dies. Pluralform Ps. 63 7; 133 3; Hiob 17 14; 1 Chr. 15 1), wie seine Stadt בעלה Jos. 15 29, כָּלָה das. 19 3, aber auch בלהה heisst. Nun braust's über Simeon und Levi her, sie haben Sichem zerstört, das ist Efraim. Da Ruben und Juda eigentlich die Retter Josephs sind oder sein wollen (1 M. 37, grade wie sie später auch für Benjamin eintreten), so sind die Verkäufer Josephs, die ihn eigentlich morden wollen, zunächst Simeon und Levi, wie denn auch Simeon (42 20) von Joseph gefesselt wird, in anderer Gestalt tritt die Sage auf 1 Chr. 7 21. 22, wogegen, wie es scheint, Benjamin die „Gathiten“ gezüchtigt hat das. 8 13 (vgl. noch 1 M. 48 5). (Keine Ahnung von Levi's gottesdienstlichem Berufe.) Juda ist's, der sie gebändigt, die בני אביך sind wohl blos die vorher genannten und wenn er gar V. 10 nach Schiloh kommt, dann wird Alles sich um ihn schaaren. Dann wird sein herrliches Land gerühmt. Darauf Sebulun, der offenbar eine Zeit lang seinen Bruder Isachar überragte. In dem Liede der Deborah wird auch dieser gerühmt, aber weit mehr Sebulun V. 14 (vor Isachar, der V. 15) dann nochmals V. 18; auch im Heere Gideons 6 35. Hier tritt er blos als bedeutender Küstenfahrer auf, aber doch vor Isachar, grade wie auch im Segen Mosis 33 18 Is. blos als Anhängsel Seb.'s erscheint. Hingegen wird Isachar offenbar sehr hart behandelt. Merkwürdiger Weise erscheint Isachar allein nicht im 1. Cap. der Richter. Dort wird — mit Ausnahme der jenseitigen Ruben und Gad — von allen Stämmen berichtet, wie sie sich gemüht, in den Besitz des Landes zu kommen, wenn es ihnen auch nicht immer gelungen, sie vielmehr an vielen Orten zusammen mit den Ureinwohnern leben mussten, nur Isachar's wird nicht gedacht. Offenbar hatten die Ureinwohner dort die Obmacht, und das ist es, was das Lied mit scharfer Satyre geisselt: יששכר המור גרים (vgl. Urschr. 359 ff.). Dan war noch nicht zu ruhigem Sitze gelangt (Richt. 18 1), es wird von ihm erwartet, dass er es dahin bringe, gleich den andern Stämmen Israels. — Schon tritt Gad hervor, er hat noch sehr zu ringen, aber doch wird er nicht mehr, wie im Deborahliede, übergangen, wenn er auch nach Abischag ist Empörung 1 Kön. 2 22. Aneignung des Harems ist Ergreifung der Regierungsgewalt. Vgl. noch Ewald, Gesch. III, S. 158.

nur noch die Ferse umschwärmen kann und hart bedrängt wird. Von Ascher wird wieder nur das fette Land gepriesen, von Naphthali, dass er sich weithin erstreckt. Zu Joseph gelangt, sprudelt die Dichtung über (wie Richt. 5 22–26. 35 vgl. Jos. 17 14 ff.), er gedenkt seiner vielfachen Verzweigung, ohne mit Bestimmtheit Manasse und Efraim zu sondern, doch letzteres andeutend in dem פֶּרֶת, die Verzweigung, wovon Plur. in Ez. 17 6 und sechsmal Cap. 31 פֶּאֶרֶת oder פֶּרֶת. Die ihn befehlen, sind Simeon und Levi, denen er aber mit Erfolg widersteht. Ungelenk bleibt das מִשָּׁם רָעָה אֲבֵן יִשְׂרָאֵל (V. 25). Gewiss ist וְאֵת שְׂרֵי unrichtig, da שְׂרֵי allein nur in Hiob vorkommt, in 1 M. nur אֵל שְׂרֵי, so dass וְאֵל statt וְאֵת zu lesen ist. Bekannt ist הַרְרֵי oder הַרְרֵי וְהָרֵי עַד als Begrenzung. Er ist der Geweihte der Brüder. Das gehört der alten königslosen Zeit an, in der aber Joseph hervorragt. Benjamin endlich schliesst sich als jüngste Abzweigung an, die aber nach allen Seiten hin zu erbeuten beginnt.

Um den Character dieses alten Stückes voll würdigen zu können, dient uns die Parallele mit der späten Umarbeitung, wie sie uns der dem Moses beigelegte Segen 5 M. 33 darstellt. Die Volkslage ist eine ganz andere. Sinai und Moses treten einleitend hervor und ganz besonders ein eingesetztes Königthum, denn das heisst וַיְהִי בִישְׁרוּן מֶלֶךְ V. 5 (Jeschurun blos hier 32 15, 33 26, Jes. II, 44 2).

Ruben ist so gut wie geschwunden, Simeon völlig aufgezehrt. Juda mit Levi, das seine alte simeonitische Sitte aufgegeben hatte, seine in Israel gebliebenen Genossen nicht mehr anerkennt, nun vielmehr Juda gänzlich anhängt; auf dieses aber bezieht sich V. 11 בָּרַךְ ה' הֵילֹוֹ und ebenso die Suffixa bei Benjamin. Neben Juda aber ragt Joseph hervor, das unmittelbar folgt, dem seine alte Herrlichkeit, wie das ältere Lied sie preist, nicht entzogen werden kann. Nichts vom Kampfe, aber wohl vom trefflichen Lande 5 M. 33 13–17. 1 M. 49 25. 26. Dann Sebulun Isachar umschlingend, aber Gad hat an Bedeutung gewonnen. בָּרוּךְ מֵרְחֵיב נֹדֵד und V. 21 giebt ziemlich deutlich an, wie er alte Stämme überwältigt, וַיַּחַסֵּם er überschreitet עַם רָאשֵׁי wie V. 5. Die andern blos mit allgemeiner Anerkennung. Das ist die ganz andere Situation einer späteren Zeit, in der beide Reiche in Kraft bestehen. Ob Einleitung und Schluss mit

ihrem **ישורון** zum Grundstamme des Liedes gehören, kann allerdings bezweifelt werden.

Jedoch wir müssen zur ältern Zeit zurückkehren.

§ 34. Richter und Genesis.

a) Richter.

Die Frage, welchem von beiden Büchern das höhere Alter eignet, ist schwierig. Man ist von vorn herein geneigt, dem Buche der Richter dasselbe zuzuschreiben. Es sind lose Stammesagen, in denen ein gut Theil echter Geschichte ist, die durchaus noch nicht künstlerisch zu einem Ganzen abgerundet sind, und die von einer straffen Einheit der Stämme noch keine Ahnung haben. Das Band mit den jenseitigen Stämmen ist so locker, dass ihrer mit Ausnahme Gilead's (Manasse) gar nicht gedacht wird. Hingegen ist Manasse grade immer im Vordergrunde, und wenn er auch mit Efraim die Josephiten bildet (1 M. 1 22 ff., 34), so ringen doch diese Abzweigungen noch mit einander, und Efraim erscheint dabei keineswegs im Vordergrunde. Der erste harte Kampf entbrennt mit Jabin und Sisra **בַּחֶעֶךְ** **עַל מִי מִגְדוֹ** 5 19; das sind aber Städte Manasse's, die es anfangs nicht bezwingen konnte 1 27 (der Verf. von Josua 17 11 findet allerdings diese Städte in Isachar und Ascher, aber doch als Antheil Manasse's). Der erste bedeutende Held, Gideon, ist Manassite 6 15, er fordert diesen Stamm zum Heeresbann auf gegen den Ueberfall von jenseits V. 35, ebenso zur weiteren Verfolgung 7 23. Dann erst wird auch Efraim aufgefordert als **אִישׁ אֶפְרַיִם** V. 24, und nachdem sie einen Sieg errungen, fangen sie Händel mit Gideon an, die **אִישׁ אֶפְרַיִם** 8 1 ff. Aber **סִפְוֹת** und **פְּנוּאֵל**, Städte, die offenbar diesseits in der Gegend von Sichem, ursprünglich also efraimitisch sind (1 M. 32 31 f. 33 17), stellen sich ihm trotzig entgegen, werden aber dafür, nachdem er seinen Sieg weiter verfolgt hat, hart gezüchtigt 8 4 ff. Kaum ist Gideon todt, geht auch von Schechem erneuter Widerstand los mit Vertilgung des Gideon'schen Hauses durch Abimelech, der eine Sichemiterin zur Mutter haben soll c. 9 vgl. 8 31, aber lange mächtig fällt Abimelech. Bald darauf tritt wieder der Gileadite Jair in den Vordergrund 10 3–5, dessen Besitzungen **יְאוֹר** so alt sind, dass sie in die mosaische

Zeit hinaufgerückt werden. 4 M. 32 41, 5 M. 3 14, indem Jair als Sohn des Manasse erscheint, wie 1 Kön. 4 13, während 1 Chr. 2 21—23 Juda und Manasse, unterwirft, Chezron der Judäer die Tochter des מְכִיר אֲבִי גֵלְעָד zum Weibe nehmen lässt, die ihm den שָׁנוּב gebiert, dieser zeugt יֵאִיר, und Geschur und Aram nehmen ihm dann die Chawwoth und schliesst כל גֵלְעָד בְּנֵי מְכִיר אֲבִי גֵלְעָד. Nun kommt wieder ein Hauptheld. Die Ammoniter dringen von jenseits herüber und befehlen Juda Benjamin und כִּית אֲפְרַיִם 10 9, Gilead aber übernimmt den Kampf V. 17 ff. und Jiftach, der Gileadite, ist der Führer c. 11. 12.

Nun aber sind die אִישׁ אֲפְרַיִם, die sich zurückgehalten hatten, wieder unwillig und werden wieder hart gezüchtigt 12 1 ff., sie erscheinen da sogar als פְּלִיטֵי אֲפְרַיִם, d. h. wohl Abzweigungen, die sich aus Manasse geflüchtet haben V. 4. 5. Das sind sehr alte Zustände. Ebenso die religiöse Anschauung, wo kein Altar, sondern auf den צֶדֶק das Opfer hingelegt und durch himmlisches Feuer verzehrt wird, 6 21. 13 19 ff. Nicht minder das Kindesopfer des Jiftach 11 36 ff. Freilich sind einige Stücke loszulösen von c. 17 an, die sich durch בִּימֵי הָהֵם אֵין מֶלֶךְ characterisiren 17 6. 18 1. 19 1. 21 25. Durch Leviten und Priester c. 17. 18. 19, durch ihren Widerwillen gegen Benjamin und Jabesch Gilead c. 19 bis Ende, ganz spät 2 6—3 6, aber auch sonst stark umgearbeitet, da der Jhvh so überall vorherrscht, dass Elohim, abgesehen wo er in Beziehung zu Fremden genannt wird, wie 1 7. 3 20. 6 31. 7 14. 9 9. 13 16. 17, nur selten vorkommt 4 23. 6 20 36. 39. 40. 9 7. 23. 56. 13 5. 6. 7. 8. 9. 22.

Die Einleitung in 2 6 ff. erweist sich offenbar als später. Nochmals wird von der Zeit nach Josua's Tode gesprochen, nachdem dies schon 1 1 berichtet worden, aber nun in ganz anderer Weise und zwar V. 7 gemäss Jos. 24 31, V. 8. 9 mit גִּאֲסָפוּ אֶל אֲבוֹתָיו wie das. 29 und 30, V. 10 incorrect וְאֵל אֲבוֹתָיו überhaupt hat V. 10 die Stelle 2 M. 1 6. 8 vor sich gehabt, daher וְיָקָם דָּוִד אַחֲרָיו während sonst בֵּא וְדָוִד Koh. 1 4, und nun von V. 11 an die ganze theologische Anschauung. Von V. 16 an werden die שׁוֹפְטִים mit einer religiösen Glorie umgeben, die zur ganzen folgenden Erzählung nicht passt, da ausser von Gideon — selbst von ihm auch Anderes 8 24 ff. — kein Unter-

nehmen gegen Götzendienst gemeldet wird, V. 19 לא הפירו ולא הפיל מכל schlechter Ausdruck im Vergleich zu 1 Sam. 3 19, אל תפל דבר Esth. 6 10. V. 22 enthält die Rechtfertigung, warum nicht alles schon durch Josua vollendet worden und ebenso 3 1 ff. Natürlich ist auch im Folgenden einzelne Umarbeitung, so ganz ohne Zusammenhang 6 7—10 zur Abweisung der Anklage in V. 13. Auch 10 6 bis Ende ist eine Einleitung, die zu dem Anfang von c. 11, namentlich V. 4, nicht passt, während 10 17 aus 11 11 und 10 18 aus 11 8 genommen ist. So ist 13 1, 15 20 und 16 31 vergl. mit 14 4 wohl Zusatz; kann ja Simson überhaupt kein Schofet genannt werden.

Der Anfang von c. 17 an hat כהן V. 5. 10. 12. 13. 18 4. 6. 17. 18. 19. 20. 24. 27. 30. לוי 17 9. 10. 11. 12. 13. 18 3. 15. 19 1. 20 4. Die Daniten, die erst einen Sitz erlangen wollen 19 1 ff. von Josua 19 47 f. aufgenommen יבוס 19 10 (איש ירושלים wohl Zusatz). 11. גבעה 12. 13. 14. 15. 16.

C. 17 und 18 nun stellen sich als eine Fortsetzung dar von c. 13 ff., wenn auch nicht von demselben Verfasser. Dort leben die Daniten und so auch namentlich Simson in צרעה und אשחאל 13 2. 25. 16 31 unter Judäern und Philistern. Von dort ausziehend, 18 2. 8. 11 ziehen sie nun nach dem Norden, um einen eigenen Landstrich zu erwerben. Dabei erlangen sie auch einen Leviten zum Priester aus dem Stamme Juda nebst פסל ומסכה אפור ותרפים, die gar nicht als götzdienerisch betrachtet werden, vielmehr sind sie von altem Heiligthume und an dem, welches sie sich einrichten, sind die Nachkommen Moses die Priester. Die Geschichte wird in die Zeit vor Entstehung des Königthums verlegt, aber nach dieser Zeit erst niedergeschrieben, wie die בימים ההם אין וגו' 17 6. 18 1 beweisen. Die Darstellung des vielgeltenden danitischen Heiligthums (Amos 8 14 וחי אלהיך דן) ist offenbar unter efraimitischem Einflusse geschrieben, gegenüber der Erklärung, die von dem judäischen Standpunkte aus gegeben wird 1 Kön. 12 28 ff., dass Jerobeam zwei goldene Kälber gemacht ואת האחד נתן ברן . . . וילכו העם לפני האחד עד דן ויעש את בית הבמות ויעש כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי. Das muss nun zu einer Zeit geschrieben sein, in der efraimitischer Einfluss noch herrschte, und der Schluss von V. 30 עד יום גלות הארץ umgewandelt, oder wie

der ganze V. 31 Zusatz sein von judäischer Hand, wofür aber *היה ער היום הזה* gestanden, wie denn der Zeitpunkt bis zum assyrischen Exil einem eifrigen Judäer, für die es doch unter David und Salomo nicht fortbestehen konnte, auch zu lang war, und er dafür den Zeitpunkt V. 31 setzt und auch die Mosaiten zurücklässt. In der That aber muss das Stück sehr alt und der eigentlichen Blüthe der Propheten vorangegangen sein. Es beabsichtigt Dan mit seiner alten Bedeutung hervorzuheben.

Auch c. 19—21 ist ein solcher sich anschliessender Zusatz. Auch dieses Stück ist auf die Zeit vor dem Königthum zurückdatirt und nach demselben niedergeschrieben, 19 1. 21 25. Das Stück ist offenbar mit Animosität gegen Benjamin verfasst, welcher Stamm sich gegen einen Efraimiten, noch dazu einen Leviten und gegen dessen Kebsweib, das aus Beth-Lechem-Jehuda, eine Zeit lang von ihm abgefallen war, aber nun im Begriff ist sich mit ihm zu einigen, gröblich vergeht, was fast einen Vertilgungskrieg zur Folge hat, und auf Seiten Benjamins steht allein Jabesch-Gilead — wenigstens mit passivem Widerstand — das ist offenbar gegen das Auftreten Benjamins unter Saul gerichtet, dessen Kinderzerschneiden in Kebsweibzerschneiden verwandelt wird. Auch das ist offenbar efraimitisch; geflissentlich wird der Mann als in Efraim wohnhaft bezeichnet, aus Juda ist das Kebsweib das abgefallen, und ohne Benjamins Dazwischenkunft zurückgekehrt wäre. Jebus wird geflissentlich herabgesetzt. Auch hat sich Benjamin dann mit Juda vereint, und blieb Israel abgewandt. In Israel war auch das Unterfangen in Gibeah verpönt, wie aus Hosea 9 9. 10 9 ersichtlich. Mit Pinchas 20 25 soll nur sehr alte Zeit angedeutet werden, also gleichfalls sehr alt. Die Sage ist in 1 M. 19 auf Sodom übertragen. Geschichte und Darstellung stimmen vielfach überein. Vgl. 1 M. 19 2 mit Richt. 19 20, 1 M. 19 4 mit Richt. 19 22, das. V. 23 mit 1 M. 6 8 und Sonstiges.

§ 35. b) Fortgang der Geschichte und Einzellieder.

Der letzte Anhang im Buche der Richter führt uns, indem er uns allerdings angeblich eine Geschichte aus sehr alter Zeit darstellen will — er lässt sogar 20 28 Pinchas zur Zeit der Begebenheit Hohepriester sein, aber er führt uns als Verfasser

in, wenn auch alte, doch spätere Zustände, und die Begebenheit selbst, die er uns berichtet, ist lediglich sagenhaft in das hohe Alterthum gerückt, spiegelt aber eine späte Thatsache wieder, nämlich die Erhebung Benjamins und seine Verdrängung; zugleich wohl auch eine Demüthigung Manasses. Beides wird in Beziehung auf Efraim dargestellt, in dessen Mitte er sich auch das alte Heiligthum Silo denkt, so dass er dorthin die gefangenen Jungfrauen aus Jabesch-Gilead bringen V. 12 und das jährliche Hauptfest feiern lässt, V. 19, und es ist in seinen Tagen bereits einem so entschwundenen Alterthume angehörig, dass er es genau zu beschreiben, auch seine Nähe von Schechem zu betonen sich veranlasst sieht. Genug er lässt uns erkennen, wie in der Ueberlieferung sich das Andenken an eine Zeit erhalten hat, in welcher Benjamin sich mächtig über Efraim und Juda, somit über alle Stämme erhoben, und nur mühsam verdrängt wurde und Manasse seinen Unfall theilte. Dasselbe lässt uns auch, freilich nicht in der Bitterkeit, wie der Erzähler in Richter, die Darstellung im 1 M. erkennen. Benjamin wird dort viel später als die übrigen Söhne geboren, und zwar von der Mutter Josephs, deren Tod er durch seine Geburt herbeiführt 35 18, er ist die jüngste Abzweigung Josephs, die schmerzlich in dessen Leben eingreift. Er wird nicht blos vom alten Vater heiss geliebt, so dass er vor einem ihm zustossenden Unfalle zittert, durch einen solchen den Tod davontragen würde 42 36. 38. 43 14. 44 20. 29—33, sondern dass ihn auch alle Söhne (Stämme) mit ihrer Liebe umwerben. Ruben will für ihn bürgen, wird jedoch abgewiesen 42 37; Juda bürgt für ihn 43 8. 9; er wie sämtliche Brüder sind durch die ihm drohende Gefahr tief erschüttert, wollen alle für ihn eintreten, vorzugsweise Juda 44 18—34; Joseph ist von liebendster Empfindung gegen ihn erfüllt 43 29 bis 31. 45 14. 22. Um den Verdacht, der auf ihm ruht, und der alle ins Unglück zu stürzen droht, gruppiren sich die Einzelheiten der spannenden Erzählung. Es ist im Hintergrunde dieselbe Begebenheit, nur in milder Verklärung. Benjamin macht allen Stämmen grosse Sorge, er tödtet die Mutter, ist in Verdacht Joseph zu bestehlen, bedroht alle wegen seiner mit schwerem Ungemache, aber er ist doch eigentlich an Allem unschuldig. Das ist die Versöhnung, die in zwiespältige Verhältnisse eintritt.

Was uns so die Sage in mannigfachen Variationen, aber sehr durchsichtig, andeutet, das wird uns in vollkommener verbürgter Geschichte, wenn auch wohl in manchen Stücken tendenziös gefärbt, bestätigt. — Zur Zeit, da ein Mann von Ramah, das bald zu Efraim, bald zu Benjamin gezählt wurde, damals efraimitisch, dem Gebirge Efraim zugetheilt, so dass die Bewohner Efrathiten hiessen, nämlich Samuel (1 Sam. 1 1 und Ramah als seine eigentliche Heimathsstätte vielfach) an der Spitze des Volkes stand, kam wider seinen Willen ein Benjamine Saul zur Regierung, der sich ungemein hervorthat. Seine erste Grossthat ist die Befreiung der Jabesch Gileaditen von Nachasch dem Ammoniten 1 Sam. 11, was in der gehässigen Darstellung Ende Richter, wie bemerkt, so eigenthümlich verdreht wird. Wie sehr es des besonderen Heldenmuthes bedurfte zu dieser Befreiung, zeigt nicht blos die schlichte dortige Erzählung, sondern auch die dauernde Anhänglichkeit der Befreiten an ihn (1 Sam. 31 11 ff. 11, 2 4 ff. 21 12), die den Erzähler in so bissigen Ingrimm versetzt. Er hatte offenbar auch Juda bei dieser That nicht auf seiner Seite, die Angabe 11 8, dass 30,000 Israeliten und 30,000 Judäer sich zu diesem Kampfe um ihn gesammelt, ist natürlich spätere Ausschmückung und gänzliche Verschiebung der alten Verhältnisse, hingegen ist gar eigenthümlich, was David nach Nachasch's Tode sagt (2 Sam. 10 2) אעשה חסד עם חנון בן נחש כאשר עשה אבן עמרם חסד. Seine zweite Grossthat ist sein während seines ganzen Lebens fortgesetzter, mit wechselndem Glück geführter Kampf gegen die Philister. Auch zu ihnen scheint die Stellung Juda's, das mit ihnen zusammenlebte, der Art gewesen zu sein, dass es mit ihnen wider Israel zusammengestanden. Zugestanden wird, dass die fünf Fürstenschaften Azah, Gath, Aschdod, Askalon, Ekron, die als Erbe Juda's erscheinen (Jos. 15 45—47), von ihm nicht erworben wurden (Richt. 3 1—3. Jos. 13 2. 3, vgl. 11 22), und wenn Richt. 1 18 gesagt wird, Juda habe Gazah, Askalon, Ekron und deren Gebiete erobert, so ist das sicher sehr einzuschränken. Vielmehr erfahren wir aus der Zeit der Richter, dass die Philister bald in Verbindung mit Ammonitern (Richt. 10 6—12), bald allein (c. 13 ff.) die Israeliten bedrängen, während wir von einer Abwehr von Seiten Juda's gar nichts hören, im Gegentheil sehen wir sie als Schergen

der Philister gegen Simson (15 9 ff.). So ist auch unter Eli und Samuel unablässig der Kampf mit den Philistern, jedoch mit sehr ungünstigem Erfolge, wie c. 4 und 5 berichtet wird; wenn dann c. 7 von einem entscheidenden Siege unter und durch Samuel berichtet wird, und zwar V. 13. 14: ויכנעו הפלשתים ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל: ותשבנה הערים אשר לקחו פלשתים מאח ישראל לישראל. מעקרון ועד גח ואח גבולן הציר ישראל מיד פלשתים. . . so ist von dieser Darstellung sehr viel abzuziehen. Schon das ותשבנה ist eine Verkehrung des Verhältnisses, da die Israeliten sie noch gar nicht besessen hatten; sie waren auch jetzt durchaus nicht so zur Obmacht gelangt, da der Kampf und auch er mit wechselndem Glücke und Anfangs unter den ungünstigsten Verhältnissen, indem die Israeliten nicht einmal taugliche Waffen hatten (1 Sam. 13 19 ff.), unter Saul während seiner ganzen Regierungszeit unternommen und fortgeführt wurde (c. 13—19). So ist, was von Samuel gesagt wird, verherrlichende Sage, die ihm zulegt, was sie gern von Saul abzieht. In der That beginnt mit Letzterem erst das ernste Vorgehen gegen die Philister, wobei alsbald auch Jonathan sich auszeichnet (c. 13. 14). Dieser Bericht hat im Ganzen das Gepräge der Treue und Unbefangenheit bewahrt und nur die Einmischung Samuels mit seinem Uebergewichte und seiner Strafrede in 13 8 ff., namentlich V. 13. 14 ist spätere Umarbeitung. So zeigt der Anfang von c. 13, dass man Saul's Regierung gern gestrichen hätte: בן שנה שאול במלכו ושחי שני מלך על ישראל. Der hoch ehrende Schluss ist zwar geblieben 14 46—48, doch scheint auch hier V. 47 יושע statt ירשיע geändert zu sein (70: יושע). Man sieht, dass unsere Berichte ihm seine Siege missgönnen, dass sie sie entweder dem Samuel zuschreiben oder sie beschränken, und für David, der sich während der ganzen Zeit zweideutig benimmt, indem er mit den Philistern aufs Freundlichste verkehrt, versparen möchten. Aber jedenfalls ist von Saul erst muthig der Anfang gemacht und bei seinem Falle ist, wie überhaupt unter ihm das Heldenlied sich emporgeschwungen, die Elegie namentlich gegen die Philister gesungen worden, und wohl schwerlich von David, wie 2 Sam. 1 19—25 und dürfte V. 26. 27 hinzugefügt sein, um es dem David anzueignen.

Seine dritte Hauptthat war sein Kampf gegen Amalek. Frühere Züge gegen sie, etwa von Efraim unternommen — vgl. oben S. 194 — sind wohl zu vermuthen, aber sie waren sicher nicht durchgreifend, es wird der Kampf für die Zukunft angeordnet (2 M. 17 14; daraus 5 M. 25 17 ff.). Was 14 48 kurz angegeben ist, wird c. 15 ausführlich geschildert, aber bei aller Missgunst, die diesen Bericht leitet, kann der grosse Erfolg nicht verdunkelt werden, so dass von nun an eine Wiedererhebung Amalek's und ein einflussreiches Eintreten desselben in die Ereignisse nicht mehr vorkommt; wir hören höchstens noch von einigen versprengten Horden 1 Sam. 27 8. 30 1 ff., und wenn es 2 Sam. 8 12 genannt wird, so ist das eine Stelle, in der geradezu Saul's Leistungen aus dem ältern Bericht 1 Sam. 14 47. 48 auf David übertragen werden (אָדָם für אֱדוֹם, wie häufig), und wenn der Chronist I, 5 43 noch שארית הפלטה unter Hiskia durch die Simeoniten vertilgen lässt, so ist, abgesehen davon, dass es sich auch nach ihm blos um einen Rest handelt, der ganze Bericht nach verschiedenen Beziehungen zu beanstanden. — Hingegen wird Saul's Sieg gegen Amalek im Liede gefeiert, und dieses ist in das Bileamslied übergegangen, mag auch das Ganze einer spätern Redaction angehören. Nur hierauf bezieht sich 4 M. 24 7: ויִרַם מֵאֵנַג מְלָכָו וְחַנְשָׁא מְלָכָתּוּ, bestimmter V. 20: ויִרַא אֵת עַמְלָק וַיֵּשָׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר רֵאשִׁית גּוֹיִם, dann noch der Umstand, dass Saul die Keniter als befreundet zur Entfernung von Amalek auffordert (1 Sam. 15 6) hinweisend, in V. 21: ויִרַא אֵת הַקְּנִי וַיֵּשָׂא מִשְׁלוֹ — der folgende V. spätere Bearbeitung und ebenso die Tödtung Agag's durch Samuel, in V. 23: [וירא אה אגג] וַיֵּשָׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר אֵיךְ מִי יְהִיָּה מִשְׁמוֹאֵל der Anfang bezeugt von 70: καὶ ἰδὲ τὸν Ἄγαγ, ähnlich wie V. 7 für אגג bei ihnen, sämtlichen griech. Uebers. und Samaritaner Ἄγαγ, und für שמואל hat die LA. erst nach vielen Schwankungen sich zu unserer, nämlich in zwei Worten und mit Sin herausgebildet (Ursehr. 367).

Seine vierte Grossthat ist gänzlich mit Stillschweigen übergangen und ist doch offenbar von hoher Bedeutung und gleichfalls im Liede gefeiert. In der Geschichte David's lesen wir 2 Sam. 21 1 von einer grossen Hungersnoth, die auf die Schuld Saul's gesetzt wird: אֵל שָׂאוֹל וְאֵל בֵּית הַרְמִים עַל אֲשֶׁר

והנבעונים לא מכני ישראל in V. 2 dann: המיח את הנבעונים המרה כי אם מיחר האמרי ובני ישראל נשבעו להם ויבקש שאול להכתם בקנאתו לבני ישראל ויהודה David überlässt nun den Gibeoniten huldvoll, eine Sühne zu verlangen, diese aber sagen, sie hätten keine Geldansprüche an Saul und sein Haus und auch Keinen tödten zu lassen, David aber ermuthigt sie, nur zu fordern, er werde thun, was sie verlangen, darauf die Gibeoniten: Der Mann, der uns aufgerieben und uns nachgestellt, נִשְׁמְרָנוּ (so nach 70, euphem. Corr.: נִשְׁמְרָנוּ), wir wollen sie vertilgen, dass er bestehe im ganzen Gebiete Israel's, sie wollen deshalb sieben seiner Nachkommen hängen und zwar in נבעה ה' ש.אול בהר [בהיר] ה' das geschieht denn auch. — Was hat Saul nun mit den Gibeoniten gehabt? — Betrachten wir das Geschick Gibeon's und seiner Umgebung. In Jos. 9 3 ff. wird uns eine gemachte Geschichte erzählt von der friedlichen Eroberung dieser Städte, nämlich vier Städte, wie wir das. V. 17 lesen: Gibeon, Kephirah, Beëroth und Kirjath-Jearim; sie werden dem Stamm Benjamin als Erbgut zugeschrieben 18 25 ff. Gibeon wird zugleich als Priesterstadt bezeichnet 21 17; die Einwohner sind untergeordnete Tempeldiener, wozu sie Jos. 9 27 bestimmt haben soll. Alle diese Städte treten uns merkwürdiger Weise grade zur Zeit Saul's entgegen, so recht im Vordergrund. Gibeon ist heilige Stadt, es hat nicht blos einen ה' ה', wie wir eben 2 Sam. 21 1 und 9 gehört, sondern dort ist der eigentliche Gottesdienst bis in Salomo's Zeit, bis zur Herstellung des Tempels, so 1 Kön. 3 4: וילך המלך גבענה לזבח שם כי היא בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה: und V. 5: Der Chronist II, 3 13 denkt sich darunter, da sei des Moses „Stiftszelt“ und „Altar“ gewesen, wie er schon unter David davon spricht I, 16 39. 21 29 und so die Tradition, Sed. Olam rabb. c. 14. — בארות ist gleichfalls eine der Familie Saul's feindliche Stadt. Zwei Männer von dort tödten nach Abner's Tode den Sohn Saul's Ischboscheth 2 Sam. 4 2 ff. und V. 2. 3 wird sehr entschieden betont: הכארתי מבני בנימן כי גם בארות החשב על בנימן: ויברחו הכארתיים גתימה ויהיו שם גרים עד היום הוה. Also keineswegs friedlich Unterworfenene, wie es in Jos. dargestellt wird, vielmehr von dort vertriebene Urbewohner, während die Stadt zu Benjamin geschlagen wurde. Endlich קרית יערים, dort ruht die Bundeslade von dem Zurück-

weichen Samuel's an 1 Sam. 6 21 ff., bis sie David von dort abholt 2 Sam. 6 2, vgl. 1 Chr. 13 6.

Saul eben war es, der diese Gebiete eroberte, dieselben dem isr. Reiche einverleibte und so dieses abrundete. Das Lied feiert ihn (Jos. 10 12. 13): שמש בנבעון רום וירח בעמק אילון: וירם השמש וירח עמר עד יקום גוי איכיו הלא היא כחובה על ספר הישר. In demselben Buche, in welchem die Elegie auf seinen Tod sich befand (oben 203) stand auch dieses Siegeslied. Man missgönnte ihm jedoch diese Heldenthat — während seine Nachkommen dafür bluten mussten, — machte sie zur friedlichen Eroberung unter Josua, bezog das Lied nicht auf einen Kampf gegen Gibeon, sondern auf einen solchen für Gibeon gegen andere Angreifer!

Allein nicht blos heldenmüthiger Gründer des Reiches, so dass daran die Literatur sich erhob, er war selbst Pfleger derselben, נביא. Das Sprüchwort „Auch Saul unter den Nebiim?“ ist eine spöttische Verkehrung des wahren Sachverhalts und mühsam, in verschiedenen Nüancen erklärt die spätere Geschichte dieses Wort zu seinen Ungunsten und verzerrt wiederum seine Bildung. Glimpflich ist der Bericht 1 Sam. 10, der ihm die Prophetengabe vorübergehend zuerkennt; bei seiner Rückkehr werde ihm ein Prophetenbund begegnen, V. 6: וצלה עליו רוח וצלה עליו רוח ויתנבא V. 10: ויהפך לו אלהים לב אחר כחוכם. Daher das Wort! Härter schon c. 19: Bei seiner Verfolgung gegen David werden die zu Sam. gesendeten Boten vom Prophetengeiste — d. h. von Raserei — ergriffen (V. 19. 20. 21), ebenso dann Saul selbst, als er sich dorthin begiebt (22 f.), daher das Wort! Das genügte noch nicht: sein Geist war vielmehr ein רוח רעה „von dem Ewigen“ (1 Sam. 16 14), ein רוח אלהים רעה (15. 16), das ist sein רוח אלהים (19), und vermöge dieses „bösen Gottesgeistes“, heisst es 18 10: ויתנבא כחוק הבית. In der That aber war Saul ein Nabi, von dem wohl auch vieles abgezogen und auf Samuel bezogen wurde, und die ganze Namendeutung für Samuel scheint dem Saul entlehnt zu sein, so 1 17: ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו V. 20: ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו: וגם אנכי השאלתיהו לה' כל הימים אשר היה הוא שאל לה. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dass das ganze

ziemlich unklare Wort נביא von Saul herrührt. Als seine Diener ihn ermuntern, wegen der verlorenen Eselinnen zu Samuel zu gehen, sagt er 1 Sam. 9 7: ומה נביא לאיש . . . וחיסורה אין und darauf heisst es V. 9: לפנים בישראל להביא לאיש האלהים כה אמר האיש כלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הרא' כי לנביא היום יקרא לפנים הראה und so wird Sam. in diesem Cap. weiter genannt, V. 11. 18. 19, was auch wohl sonst noch von ihm vorkommt, aber auch נביא. Gerade von Saul's Ausdruck mag das Wort abstammen.

Saul war ferner Reformator im religiösen Leben, wie wir es kaum von irgend einem andern Alten finden, wenn auch die Berichte es wieder verwischen. Nach dem Siege über die Philister heisst es 14 32 ff.: וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם: ויגירו לשאור לאמר הנה העם חוטאים לה' לאכר על הדם ויאמר וישחטם בזה ולא החטאו: Er lässt einen grossen Stein herbeiwälzen und fordert auf das Schlachtvieh herbeizubringen: וישחטם בזה ולא החטאו, das ist es, dass er einen Altar errichtet, אותו החל לבנות מובח ה'. Das ist offenbar das alte israelitische Gesetz 3 M. 17, das zunächst nicht das Verbot des Blutgenusses im Auge hat, vielmehr die götzendienerischen Gebräuche mit demselben verbietet, למען 4: דם יחשב לאיש ההוא דם שפך 4: אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם זוכחים על פני השדה; ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירי' אשר הם זונים אחריהם: 7: dann 13 beim Erjagten: ושפך את דמו וכסהו בעפר. Das Verbot des Blutgenusses ist blos eine sich anlehrende Folgerung. Mit denselben Worten wie bei Saul wird es 3 M. 19 26 ausgedrückt, לא הנחשו ולא העונינו לא תאכלו על הדם. Dies ist eine religiöse Reform.

Ein anderes religiöses Verdienst wird ganz gelegentlich erwähnt 28 9, wo das Weib von Endor spricht: הנה אתה ידעת, את אשר עשה שאול אשר הכרית את האבות ואת הירעוני während eben die Sage aufgetischt, und weit ausgeführt wird, dass er in der Verzweiflung sich selbst an eine solche Beschwörerin gewendet habe, so dass ihm sogar 1 Chr. 10 13 dies so angerechnet wird, dass er deshalb den Thron einbüssen musste: וגם לשאול באוב לדרוש. Wiederum daher das Verbot in 3 M. 19 31. 20 6 27 und daraus blos kurz entlehnt 5 M. 18 12: (es werde in dir nicht gefunden . . .) ושאר אוב וירעוני ודרש אל (.) המחים, was er selbst nicht mehr recht verstanden zu haben

scheint, da doch **שאל אוב וירעני** — ein Ausdruck, den 1 Sam. und 3 M. nicht hat — wohl nichts anderes ist **דרש על המח'י** (vgl. noch Jes. 8 19. In der That scheint es seit Saul's Zeit geschwunden zu sein; als ägyptisch kennt es Jes. 19 3, gerügt nur noch Jes. 8 19, ferner 29 4 **והיה כאוב מארץ קולך**, aber nirgends Klage über solchen Aberglauben, nur die späten Erzähler, die alle alte Unsitte zusammenraffen, wie 2 Kön. 21 6 von Manasse, **ועשה! אוב וירעני** (2 Chr. 33 6); 23 4 von Josia **גם את האב' והירעני' . . בער יאשיהו**, als wären es Götzenbilder, wie **הרפים, שקצים, וגללים** — Ein solcher Mann musste mächtig das Nationalgefühl anregen. Die Stücke aus 1 Sam., die näher an ihn hinanreichen, auszusondern, kann kaum gelingen, da sie alsbald unter den folgenden Dynastien umgearbeitet wurden. Dass dennoch so viele unverwischte Spuren von Saul und seinem Wirken geblieben sind, bezeugt uns dessen hohe Bedeutung, die ebenso in der Stellung sich abspiegelt, welche Benjamin in 1 M. einnimmt, während andererseits die Beseitigung alter Verordnung desselben, namentlich gegenüber Juda und Joseph, auch manche strafende Bemerkung gegen ihn bekundet, dass die Zeit seiner hervorragenden Selbständigkeit schon vorüber war. Unsere ganze Literatur, mit Einschluss des 1 M., setzt eine Zeit voraus, in welcher ein engerer Zusammenschluss der Stämme, bei hervorragender Bedeutung von Juda und Joseph, feststeht. Dies ist nun offenbar nach Saul eingetreten. Freilich dürfen wir uns nicht ein Königthum denken, das alle Stämme mit absoluter Macht umfasst. Saul war ein König über Benjamin, der seinen Stamm durch Eroberungen vergrösserte und ihn auch zu hohem Ansehen über die andern Stämme erhob, ohne über dieselben zu herrschen. Sie lebten in freier Unabhängigkeit, aber weil nicht in geschlossenen staatlichen Verhältnissen, keine selbständige Bedeutung gewinnend; sie sandten auch vielleicht zu Zeiten, wenn es einen Kampf gegen nationale Feinde galt, Truppen zum allgemeinen Heerbann, je nach Belieben, wie unter den Griechen es geschah. Dasselbe Verhältniss setzte sich nun nach Saul's Tode fort, nur dass für den Süden des Landes, wo zuerst durch Saul für Benjamin ein Königthum errichtet worden war, der Schwerpunkt nun nach einer andern Seite hin gerückt wurde. Saul hatte, wie wir erkannt, sein Leben lang gegen die Philister gekämpft und ist schliesslich in diesem Kampfe

untergegangen. Unter ihnen aber lebten Juda nebst Simeon und sie erscheinen als im Bunde mit den Philistern, wie mit Ammon und Moab. Wir haben bereits von der Freundschaft David's — und er ist nun der Held, der aus Juda auftritt und schon unter Saul die Suprematie Benjamin's im Süden abwehren will — mit Ammon unter Saul kennen gelernt, wie sie uns 2 Sam. 10 verrathen wird. Er ist ebenso befreundet mit Moab, 1 Sam. 22 3. 4. Merkwürdig die mysteriöse Notiz in 1 Chr. 4 22: ואנשי כוובה . . . אשר בעלו למואב וישבו לחם . . . (וישבו בית ל'), das sind die Nachkommen des Schelah ben Jehudah, der in כויב = כובה geboren ist 1 M. 35 5. Ganz besonders aber steht David in engem Verkehr mit den Philistern. Zu ihnen begiebt er sich 1 Sam. 21 11 ff. Abermals tritt er unter ihnen auf 23 1 ff., wo freilich sein Benehmen gegen sie als ein feindliches vorgeführt wird; wieder lebt er c. 27 unter den Philistern als Bundesgenosse, als solcher gilt er auch beim Beginn des Kampfes zwischen Benjamin und den Philistern c. 29. Mit Saul's Fall nehmen die Verhältnisse eine andere Wendung. Benjamin ist geschwächt und Juda, David tritt an seine Stelle. Er übernimmt den Kampf gegen dieselben Feinde, die Saul bekriegt hatte (1 Sam. 14 47. 48), vgl. 2 Sam. 8 und 10 — wo manches von Saul's Thaten ihm beigelegt sein mag. Aber nach innen namentlich muss er die Suprematie Juda's befestigen, die sich aber nicht weiter als über den Süden erstreckt. Simeon wird von ihm vollständig Juda einverleibt; indem 1 Chr. 4 24 ff. die Nachkommen Simeon's aufgezählt werden, wird sehr wenig weit heruntergegangen, und ausdrücklich hinzugefügt V. 27: וכל משפחתם לא הרבו עד בני יהודה, dann werden ihre Städte aufgezählt und der Bericht V. 31 geschlossen: אלה עריהם עד מלך דוד, wie Jos. 19 1 mit ähnlichem, aber nicht so prägnantem Schlusse aufgezählt werden, während sie in Jos. 15 gradezu als judäische Städte erscheinen. So V. 26 Molada, 28 Beerseba, Chazar Schual, 29 Ba'alab, 'Azem, 30 (El) Tolad, Chormah, 31 Ziklag, 32 Lebaoth (Beth Lebaoth 19 6?), Schilchim (Scharuchen 19 6?). Von den darüber geführten Kämpfen, die gewiss heftig und blutig waren, erfahren wir nichts. Von dem schweren Kampfe aber, welcher gegen Benjamin geführt werden musste, und wie dieser nur durch List und Verschlagenheit beendet werden kann, berichtet

die Geschichte von 2 Sam. 2 1 an und sagt offen, ויהי המלחמה ארובה בין בית שאול ובין בית דוד ויהי הלך והוק ובית שאול הולכים ורלים. Abner fällt ab V. 6 ff., fällt durch Joab, angeblich wider David's Willen 22 ff., Ischboscheth wird ermordet, wiederum wider D.'s Willen c. 4, und nun wird David König über Israel 5 1 ff., d. h. weiter nichts als das Südreich: Juda, Simeon und Benjamin; er erobert das in Benj. gelegene Jebus-Jerusalem, macht es zum Heiligthum und zur Festung V. 6 ff. Aber Benjamin ist noch nicht ganz beruhigt, der Saulite Simei b. Gera regt eine Empörung an 16 5 ff., vgl. 19 17 ff. (er konnte sich auch, falls es nicht vom Schriftsteller herrührt, ganz wohl einen „Josephiten“ nennen V. 21), die gefährlich blieb, so dass David Simei, als den Urheber derselben der Rache des Salomo empfiehlt (1 Kön. 2 7 f.), die dieser auch bald ausführt V. 39 ff. Ein neuer Aufruhr bricht unter dem Benjaminiten Sewa b. Bichri aus 2 Sam. c. 20. Ueberlebende Mitglieder der Familie Saul's werden nicht minder der Rache geopfert, c. 21. — Unter Salomo mag wohl der Widerstand Benj.'s gebrochen worden sein, es dürften auch manche Stämme als Vasallen, als Lehnsleute ihm sich angeschlossen haben, wohl schwerlich Efraim; seine Herrschaft wird 1 Kön. 5 1. 4 nach Osten und Süden bezeichnet מתפסה ועד עורה, מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים, aber ועד באר שבע sass Juda und Israel ruhig, V. 5, denn Salomo war kein Freund des Krieges, er war fried- und prachtliebend. Ein lockeres Band mag unter ihm die einzelnen Glieder umschlungen haben, aber sicher keine feste Herrschaft, darauf spielt seine Warnung vor dem Zerschneiden des Kindes an 3 16 ff. Erst sein Sohn Rehabeam geht nach Sichem 12 1, wo er zum ersten Male die Huldigung vom ganzen Israel empfangen will, wo er aber kein Gehör findet, vielmehr wird nun durch den Efraimiten Jerobeam, unter Ermunterung des Propheten Achijah aus dem alt-efraimitisch-heiligen Orte Siloh (11 29 ff. 12 15. 14 2 ff. 15 29) das Nordreich gegründet, das, solange es besteht, mächtiger ist als Juda. Hier waren nicht bloß Könige und Königsfamilien von Bedeutung, die das Nordreich längere Zeit auch zu einer nach Aussen geachteten Macht erhoben, wie die vier Geschlechter von Omri, die vier von Jehu, worunter Jerobeam II b. Joasch — deren Bedeutung selbst in den ungünstigen Berichten unserer Erzähler durchleuchtet, wie

auch fremde Berichte sie bekunden, — sondern es erstehen auch Propheten, die bald von der Sage des Volkes wunderbar verherrlicht werden, Eliah, Elisa, bald durch ihre Schriften unsterblich geworden, wie Hosea und Amos, während das Reich Juda, so lange Israel besteht, d. h. bis auf Hiskia herab kränkelt, ohne irgend eine geistige Vertretung ist, indem alle judäischen prophetischen Schriftsteller erst von dieser Zeit ab auftreten, kein grosser Mann früher genannt wird, selbst unter David und Salomo blos einige abhängige Hofpropheten uns entgegentreten. Wenn die spätere Zeit diesen Geschichtsabschnitt hoch verherrlicht, so geschieht es unter judäischem Einflusse und da man allerdings von keinem Nebenkönige wusste. Allein, ist es möglich, dass die Erinnerungen an eine solche Zeit, an solche so grossartige Persönlichkeiten, wie uns David und Salomo bei allen ihren Schwächen geschildert werden, an solche Reichseinheit, nicht tief in dem Herzen des Volkes, welches nun von Juda losgerissen war, fortgelebt hätte, dass nicht die Sehnsucht nach Wiedervereinigung namentlich unter schlechten Königen sich nicht mächtig im Nordreich geregt hätte, dass Propheten nicht mit solchen Mahnungen aufgetreten wären? Was so in Hosea und Amos klingt, ist späterer Zusatz, so Hos. 3 5 in ganz unpassendem Zusammenhange: אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באהרית הימים, David! wie blos in spätern Schriften, denen David das ferne Ideal geworden war und wie zahm! Und dennoch, hätte ein israel. Prophet ungestraft dies sagen dürfen? Ihm wäre gewiss der Befehl zugegangen, wie dem Amos, der, ohne Juda zu rühmen, den Befehl erhielt dorthin zu fliehen 7 12. Freilich lesen wir auch bei ihm von David, 6 5: כדויד חשבו להם כלי שיר; ist aber das der grosse König, der Psalmendichter, oder nicht vielmehr der leichtfertige Zitherspieler? Und 9 11: ביום ההוא אקי את סכת דויד הנפלת וגדרתי את פרציהן והרסתי אקי ובניתיה ist sicherlich wie alles Folgende bis zum Schlusse, um das üble Ende zu mildern, Zusatz.

Was von David's und Salomo's schriftstellerischer Thätigkeit selbst zu halten ist, ist bei Betrachtung der Psalmen und Spr. besprochen worden. Wie, wären selbst nur die geringsten Bruchstücke der auf ihre Namen zurückgeführten Werke ihnen angehörig, nach solchen Anfängen, Anregungen, die vom Throne

selbst ausgingen, musste da nicht der Volksgeist mächtig erwachen, die Literatur schöne Blüten treiben? Konnten Geist und Schriftthum bis Hiskia gänzlich entschlummern?

So müssen wir denn für grössere Literaturwerke — mit Ausnahme einzelner Volkslieder — in spätere Zeiten herabsteigen, in die Zeit, da zwei Reiche neben einander bestehen, wir müssen deren erste Producte im Nordreiche suchen, das eine freiere Bildung hatte, nicht in Juda, das erst später zu geistiger Erhebung gelangte, aber freilich es dann auch zu weit reiferer und tieferer Entfaltung brachte. Es mag uns da nicht wundern, wenn wir in Werken aus dieser Periode die höhere Stellung des Nordreiches, d. h. Efraim's, dieses seinen Ursprüngen nach in Herrlichkeit dargestellt sehen, ohne dass Juda herabgezerrt würde. Auch ihm wird seine Bedeutung zuerkannt, neben Joseph die zweite Stelle eingeräumt. Nationale Männer erfreuten sich an der Verherrlichung des ganzen Stammescomplexes. Auch dürfen wir nicht aus dieser Zeit Werke erwarten, die mit nüchternem historischem Ernste zeitgenössische oder naheliegende Geschichte beschreiben, sondern ermahrende, strafende Propheten und Verarbeiter von Stammesagen. Auch die Griechen hatten erst ihren Hesiod und Homer, bevor sie ihren Herodot und Thukydides erhielten. Den religiösen Standpunkt jener Zeit, auf dem dann auch die Schriften sich bewegen, können wir nicht nach den spätern Geschichtswerken uns denken, die die Königszeit, zumal in Israel, nicht götzendienerisch genug darstellen können. Wohl hat es an heiligen Steinmassen, Standsäulen, heiligen Bäumen nicht gefehlt, auch an manchen göttlichen Bildwerken mag es nicht gefehlt haben, doch war die alte Rohheit bewältigt, und ein geistiges Aufstreben in den edleren Theilen verbreitet.

§ 36. Amos.

Es sind uns glücklicherweise über die innern und äussern Zustände des nördlichen Reiches Israel aus der Zeit vor Hiskia Nachrichten erhalten. Die vier Geschlechter aus dem Hause Omri, die darauf folgenden vier aus dem Hause Jehu (c. 930—770) sind nicht aus der Erinnerung verwischt; bei aller Missgunst, die in dem Geschichtsbuch der Könige dem Reiche Israel widerfährt, zeigt es schon durch seine Ausführlichkeit

über diese Königsreihe wie über die gebrachten Mittheilungen, dass sie hochbedeutend sind. Kein König nimmt einen so bedeutenden Raum ein wie Ahab b. Omri. Unsere Berichte können es nicht in Abrede stellen, dass der vielgerühmte judäische König sein Bundesgenosse war, wie er mit ihm in den unglücklichen Kampf wider Aram geht (1 Kön. 22) — was freilich der Chronist anzuklagen nicht unterlassen kann — II, 19 1. 2 den Jehu b. Chanani den Seher zu ihm sagen lässt: הַלְרָשָׁע לְעוֹר וּלְשָׂנְאֵי ה' תֵּאָהָב וּבֹאֵת עֲלֶיךָ קֶצֶף מִלְּפָנַי ה': אַבְל u. s. w. Auch mit Ahab's Nachfolger steht Josaphat freundlich, 1 Kön. 22 45: וַיִּשְׁקֶם יְהוֹשָׁפָט עִם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. Nach Kön. ist es zweifelhaft, ob sie gemeinsam Handelsverbindungen zur See unternehmen wollten, die missglückt wären, das. 49. 50: יְהוֹשָׁפָט עָשָׂה אֲנִיּוֹת תְּרִשִׁישׁ לִלְכַת אוֹפִירָה לְזָהָב וְלֹא הֵלֵךְ כִּי נִשְׁכְּרוּ אֲנִיּוֹת בְּעַצְיוֹן גָּבֵר: אוֹ אִם אֲחֻזְיָהּ בֶּן אַחְאָב אֵל יְהוֹשָׁפָט יִלְכוּ עִבְדֵי עִם עֲבָדֶיךָ בְּאֲנִיּוֹת וְאַחֲרָי בֶּן אֶתְחָבֵר: 2 Chr. 20 35—37: וְיְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עִם אֲחֻזְיָהּ מֶלֶךְ יְהוּדָה עָמְדוּ לְעִשׂוֹת בְּהַחֲבֹרֶךָ עִם אֲחֻזְיָהּ פֶּרֶץ ה' אֵת מַעֲשֵׂיךָ וַיִּשְׁכְּרוּ אֲנִיּוֹ: וְלֹא עָצְרוּ לִלְכַת אֵל תְּרִשִׁישׁ. Unternimmt er ja auch mit Jehoram dem zweiten Sohne Ahab's den Kampf gegen Moab 2 Kön. 3. Ja, er hatte für seinen Sohn Jehoram eine Tochter Ahab's (Omri's) zum Weibe, was ihm und seinem Sohne Achasia zum Grunde des Verderbens wird, von Joram 2 Kön. 8 18. 19: וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ בֵּית אַחְאָב כִּי בֵּית אַחְאָב הָיְתָה לוֹ לְאִשָּׁה. . . u. s. w., von Achasia das. 26. 27: וְשֵׁם אִמּוֹ עַחְלִיָּהּ בֵּית עֲמֵרִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ בֵּית אַחְאָב וַיַּעַשׂ וְהָרַע בְּעֵינַי ה' כִּבְּיַת אַחְאָב כִּי חָתָן בֵּית אַחְאָב הוּא und er zieht mit seinem Schwager Joram, Sohne des Ahab, in den Krieg, das. V. 28. Ueber die Jehuiten ist das Buch der Kön. kürzer und dennoch kann es ihre tapfere Abwehr äusserer Feinde nicht in Abrede stellen; so von Joahas b. Jehu II, 13 4 f., noch mehr von dessen Sohne Joas V. 25 — was auf Elisa's Mitwirkung zurückgeführt wird 14—19. Es muss zugestanden werden, dass er den judäischen König an Macht weit überragte und dessen Uebermuth empfindlich demüthigte, das. V. 8—14. Ueber die lange 41jährige Regierung Jerobeam's b. Joas ist er sehr kurz, aber auch in dieser Kürze sehr vielsagend 14 25—28:

הוא השיב את גבול ישראל מלבא חמת עד ים הערבה כדבר ה' . . . כי ראה ה' את עני ישראל . . . ולא דבר ה' למחות את שם ישראל מהחרר השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש: ויתר דברו ירבעם וכל אשר עשה וגבורתו אשר נלקח ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל (1) הלא הם כתובים וכו' . In einem Reiche von solcher Macht, das, wenn auch nicht ohne kriegerische Bewegung, dennoch sich innerer Sicherheit und des Wachsthums an Kraft erfreute, hat auch der Geist seine Schwingen geregt. In dieser Zeit weissagte Amos. Das wird uns nicht nur in der Ueberschrift seines Buches 1 1 mitgetheilt, sondern weit zweifelloser durch 7 9—17, wo, nachdem Amos gedroht בית וקמתי על בית ירבעם כהרב אל ירבעם מלך ישראל . . . בהרב ימות) (ירבעם ברה לך אל) und ihn anweist, nach Juda zu entrinnen (ארץ יהודה). Das thut er sicher nicht, bleibt in Israel, dem sein ausschliessliches Interesse zugewendet ist. Um Juda kündigt er sich nur nebenbei, und wie er allen umgebenden Völkern ihre Sünden vorführt, so freilich auch Juda 2 4 und droht er ihm Strafe an (V. 5), während er dann von V. 6 an ausführlich auf Israel eingeht. Bloss ganz gelegentlich heisst es 6 1: הוי השאננים בציון והבטחים בהר שמרון. Und so ist denn kaum zu bezweifeln, dass die Ueberschrift interpolirt und V. 2 Zusatz ist. Zu den Worten אשר הוה על fügte man an erster Stelle hinzu (nicht על ישראל בימי עזיה מלך יהודה) während es nur hiess: בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל (יהודה), welches erstere als ursprünglich undenkbar, noch vor Erwähnung Jerobeam's — was aber der Stolz eines späteren Judäers so verlangte — und dem entsprechend zuletzt noch שנהים לפני הרעש im Hinblick auf Zach. 14 5 מלך יהוד' . War aber einmal Usia und das bemerkenswerthe Ereigniss unter ihm genannt, so musste sich auch eine kurze Weissagung darauf anschliessen, deren erste Hälfte ה' מציון ישאג וירושלם יתן קולו wörtlich mit Joel 4 16 übereinstimmt und etwas dem Amos ganz Fernliegendes ist. Offenbar ist auch der Schluss 9 11—15 (כדי שלא לסיים) את סכת דויר הנפלת) ein späterer Zusatz. Weder die 14 ושבתו את שבות עמי ישראל 11 noch ein 14 ה' אלהיך kommt bei ihm sonst nicht vor. Haben wir dies beseitigt, so sind wir in auch sonst bekannten und gegebenen Verhältnissen, sowohl in Israel selbst

als in den umgebenden Völkern. Ihren Uebermuth (6 8 גאון יעקב V. 13 הלא בחזקנו לקחנו לנו קרנים) bedroht er mit Züchtigung V. 14: הנני מקים עליכם בית ישראל נאם ה' אלהי צבאות גוי ולהצו אתכם מלבא חמת עד נחל הערבה, also gerade in dem durch Jerobeam wiederhergestellten Gebiete (2 Kön. 14 25), wie er ihnen schon vorführt, sie sollten sich an diesen jetzt unterworfenen Gebieten ein Beispiel nehmen, dass man sich nicht in Sicherheit einwiegen dürfe, 6 2: עברו כלנה וראו ולכו 6 2: משם חמת רכה ורדו גת פלשתי הטבים [אתם] מן הממלכות האלה (גבלכם מגבולם). Die Unfälle, welche das jenseits des Jordan gelegene Gilead betreffen und deren er gedenkt, theils durch Syrien (1 3 על דושם בהרצות), theils durch Ammon (V. 13 בקעם הרוח הג' (הברזל את הגלעד) (למען הרחיב את גבולם), liegen vor seiner Zeit, wie wir es in Betreff Syriens 2 Kön. 10 32 f. lesen, und mit Ammon war die enge Berührung so stark, dass kaum eine Zeit des Nichtkampfes war, es war offenbar ein Bundesgenosse Aram's gegen Gilead und führte das aus, was Elisa dem Chasael weissagte, 2 Kön. 8 12 והרהיהם חבקע. Die Völker, die ihn interessiren, sind: 1. Syrien, 1 3—5. Wir begegnen hier den Unthaten gegen Gilead, die bereits nach 2 Kön. 10 32 besprochen worden und unter Chasael und Ben-Hadad, die mächtigen syrischen Könige, welche Zeitgenossen noch ausserdem von Jehu, 2 Kön. 8 7—15. 13 3 ff. 26 besprochen werden. Wenn Aram angedroht wird, dass es nach Kir vertrieben werde, so ist damit nicht eine Prophezeiung post eventum anzunehmen, weil wir dies wirklich später lesen 2 Kön. 16 9, wo der Assyrer Tiglath-Pileser Syrien bekämpfend ויעל מלך אשור אל דמשק ויתפשה ויגלה קירה, indem Am. Aram's Ursprung von Kir ableitet 9 7 וארם מקיר. Freilich wäre auch eine Interpolation möglich, die um so wahrscheinlicher, da er für seine Zeit eigentlich Syrien blos mit Damesek bezeichnet, wie noch 5 27. — 2. Philister 6—8 mit Gazah im Vordergrunde, aber auch neben ihm Asdod, Askalon, Ekron, nur Gath fehlt im Fünfbunde, da es erobert war, daher hier שארית פלשתים wie noch 6 2 bestimmter sagt und wir 2 Kön. 12 18 lesen אז יעלה חואל מלך ארם וילחם על גת וילכדה, was 2 Chr. 26 6 entstellt, indem sie es Usiah beilegt ויפרוץ ואת חומת אשדוד ואת חומת אשדוד ובפלשתים, während Asdod, wie wir hier

ersehen, noch in seiner vollen Kraft war und auch 3 9 von den „Palästen in Asdod“ gesprochen wird. Was die Philister verbrochen, erfahren wir dunkel. Wäre, wie so oft, etwa לארם für לארם V. 6 zu lesen, so könnte es sich eben darauf beziehen, dass sie Gath im Stiche gelassen. Doch waren die Edomiten vielfach Soldtruppen in fremden Heeren und so mag ihnen die eigentliche Zerstörung zugeschrieben sein. Von den Philistern erwähnt er übrigens noch, dass sie aus Caphthor gekommen 9 7; wie 1 M. 10 14 ähnlich: ואת כסלחים אשר יצאו משם והעוים הישבים . . . פלשתים ואת כפתרים . . . בהצרים עד עזה וכפתרי היצאים מכפתר השמידם וישבו ההחם — 3. Tyrus 9 10. Dieses tritt von nun an in den Vordergrund, während es früher hinter Sidon gestanden, so dass es 1 M. ganz übergeht, während es Letzteres nennt 10 15. 19; daher auch immer צידנים für das Volk, nie צרים, aber gerade von dieser Zeit an tritt Tyrus als das gewaltige auf. Auch sein Verbrechen ist unklar, und es könnte gerade einen Verrath gegen Sidon bedeuten. — 4. Edom V. 11. 12 als ächtes Räubervolk geschildert, das erbarmungslos gegen die Brüder wüthet, mit den bekannten Städten Teman und Bozra. — 5. Ammon mit der Hauptstadt Rabah und seinem מלך, Moloch, was auch wohl מקרש מקך 7 13 ist, wohl auch סבות מלככם 5 26 (so zu punctiren), und seinen שרים (שריהם, nicht שריו) wie gerade dessen Priester heissen — wie wir bei Hosea genauer erfahren werden. Seiner Unthat gegen Gilead ist bereits gedacht. — Dann 6. Moab 2 1—3 mit הקריות, einer vielgenannten Stadt. Bei welcher Gelegenheit die Unthat gegen den König Edom's begangen ward, ist nicht gesagt, wahrscheinlich infolge des Kampfes unter Mesa. in Verbindung mit Israel und Juda 2 Kön. 3 9 ff. Nun kommt endlich noch Juda und Israel. — Andere Länder bespricht er nicht. Er gedenkt sehr wohl des Auszuges aus Aegypten 2 10. 3 1. 9 7; kennt die schweren Leiden בדרך מצרים 4 10, die jedoch die Gegenwart nicht betroffen und die Zukunft nicht betreffen, kennt es als blühendes Land 3 9 ארמנת בארץ מצרים; die Ueberschwemmung des Nils ist ihm ein beliebtes Bild 8 8. 9 5. Aber noch keine Spur, dass von dorthier eine Gefahr droht; das כבני כשיים ist eine ganz flüchtige Erwähnung. — Ganz ferne liegt ihm Aschur, das auf allen spätern Propheten wie ein schwerer Druck liegt,

während er es nie nennt. Eine ferne Anspielung ist seine Erwähnung des eroberten כלנה 6 2; es wird später von Assyrien erobert Jes. 10 9 (כלנו), ist aber babyl.-mesopot., wie es dort eigentlich neben lauter syr. Städten erscheint, auch 1 M. 10 10 erscheint es als babyl. — Damit ist sein hohes Alter unzweideutig sicher gestellt.

Seine geschichtlichen Erinnerungen sind knapp. Er kennt die Sage von כמהפכת אלהים את כדם ואת עמרה 4 11; weiss von der Vertilgung des Emori 2 6, namentlich vom schon besprochenen Auszuge aus Aegypten und dem 40jährigen Zuge durch die Wüste לרשח את ארץ האמרי 2 10. Indem er Feste und Opfer abweist, sagt er das bedeutsame Wort 5 25: הובחים ומנחה הגשתם לי כמדבר ארבעים שנה בית ישראל.

Den Zeit- und Landesgenossen, nicht minder den Judäern (2 4 ff. כוביהם אשר הלכו אבותם אחריהם) steht er gegenüber, wegen ihrer Ueppigkeit, Sicherheit und ihres Götzendienstes. Während er 2 6 ff. 4 1. 5 10 ff. 6 3 ff. 7 12 ff. 8 4 ff. die Gewaltthätigkeit der Reichen, deren gemeine Sinnlichkeit geisselt, ihre Feste und Opfer sind ihm widerwärtig 4 4 ff. 5 21 ff. und hier zugleich ihr Götzdienst ככב כיון צלמיכם ואת כיון צלמיכם אשר עשיתם לכם, was das Alter recht bekundet, da wir von nirgendher dafür eine Erklärung erhalten. Wir erhalten Kunde von den verworfenen Altären in Bethel 3 14. 4 4. 5 5. und namentlich 7 13, wo das מקדש מלך. Dem entsprechend das 8 14, wie dies 1 Kön. 12 29 auf Jerobeam I zurückgeführt wird. שמרון ist blos Name des Landes, der Hauptstadt 3 9. 12. 4 1. 6 1, daher 8 14 blos allgemein. Hingegen besonders wieder die alte Opferstätte Gilgal 4 4. 5 5, auch Berseba wie 8 14, wo die Ausdrücke aber gerade die Israeliten bezeichnen, aber וברך לא תעברו und חי דרך באר und וברך לא תעברו und וברך לא תעברו, dass es gleichfalls zu den „Isaakshöhen“ Veranlassung gegeben haben möchte, da sich an Berseba gerade das Andenken Isaak's knüpft, während auch der Name Jakob nicht mit Achtung genannt wird, da neben 3 13 יעקב בכית יעקב, neben 7 2. 5 נאון יעקב יעקב מי יקום יעקב כי קטן הוא erscheint, 6 8. 8 7, während אפס כי לא השמיד אשמיר את בית יעקב offenbarer Zusatz ist. Sonst ist immer blos von Israel die Rede und Lieblingsname scheint ihm „Joseph“ 5 6. Hingegen gebraucht er den Namen Efraim nie.

Betrachten wir seine religiösen Ansichten, so finden wir ausser einer sehr tiefen Sittlichkeit, die er von allen Völkern, umso mehr aber von Israel geübt wissen will, ausser der Verwerfung der üblichen Cultus- und Opferstätten, der Verspottung des Opferwesens — hohe Achtung des Prophetenthums, das er als in Israel — nicht in Juda — wurzelnd betrachtet, 2 11. 12 וַאֲקוּם מִכְּנִיכֶם לְנִבְיָאִים . . . וְעַל הַנְּבִיאִים צִוִּיתֶם לֵאמֹר לֹא תִנְבְּאוּ; כי לא יעשה אדני ה' דבר 3 7. 8: כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים: . . . אדני ה' דבר מי לא ינבא. Er masst sich nicht an, ein Nabi sein zu wollen, 7 12—16, besonders 14 15, ist es aber in vollstem Masse. Aber auch die *נזירי* erkennt er an, wiederum als in Israel wurzelnd 2 11. 12: ותשקו את הנזירי יין . . . ומבחרים לנזירי. das, ausser dem Gebote in 4 M. c. 6 lediglich für Simson vorkommt. Richt. 13 5. 7. 16 17, wo allerdings für ihn nicht das Verbot des Weintrinkens, aber für die Mutter während der Schwangerschaft, also umso mehr für ihn gilt, wohl aber — was nur ihn betrifft — bei Samuel ohne das Wort *Nasir*, aber durch das bezeichnende וּמִזְבֵּחַ לַיהוָה לֹא יֵעָלֶה עָלָיו 13 5 und 16 17; bei Samuel ohne das Wort *Nasir*, aber durch das bezeichnende וּמִזְבֵּחַ לַיהוָה לֹא יֵעָלֶה עָלָיו 1 Sam. 1 11. Nur Joseph heisst im alten Jakobssagen 1 M. 49 26 (abgeschrieben 5 M. 33 16); später kommt es nicht mehr vor und wenn Jer. 35 die Entsagung der Rachabiten vom Weine bespricht, erscheint dies als etwas ganz Absonderliches, den Judäern ganz fremdes. Hier zeigt sich uns Amos als ältester und zwar isr. Prophet. Von Priestern (ausser Amazia, „Priester von Beth-El“ 7 10) weiss er gar nichts, hingegen wohl von „Neumond“ und „Sabbath“, sie gleichstellend, 8 5: מִרְתֵּי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבְּרָה שֶׁבֶר 8 5: וְהַשָּׁבָת וְנִפְתַּח בֵּר הַחֹדֶשׁ וְשִׁבְתָּהּ 2 11 (hingegen Kgl. 2 11 חֹדֶשׁ וְשִׁבְתָּהּ), vgl. 2 Kön. 4 23: לֹא חֹדֶשׁ וְלֹא שָׁבָת. — Scharf tritt seine Anschauung hervor in dem Gottesnamen, er gebraucht niemals *אלהים* allein, immer *ה'* ungemein häufig, mehr als 20mal (bei Hosea gar nicht), *אדני ה'* 1 8. 3 7. 8. 11. 13. 4 2. 5. 5 3. 16. 6 8. 7 1. 2. 4 (2mal). 5. 6. 8 1. 3. 9. 11. 9 5. 8 — etwa wie der Jhivist in 1 M. 2. 3 *ה' אלהים*, ferner *ה' אלהי צבאות* 3 13. 4 14. 5 14. 15. 16. 27. 6 8. 14. 9 5 (Hos. 12 6), ja noch besonders mit *שמו*, so *ה' ש'* 5 8. 9 6. *ה' א' צ' ש'* 4 13. 5 27, wie einmal Hos. 12 6 *ה' א' צבאות ה' וברו*. Das kommt nun wieder bei Jer. häufig

vor, einige Male in Jes. II, sonst nicht, erinnert aber wohl an 2 M. 3 15, wo Elohim zu Moses sagt, er solle auf die Frage *מה שמו* sagen: *ה' אלהי אבותיכם*. . . *זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דר*. — Wir können also wohl die Zeit des Amos als diejenige betrachten, wo der Nachdruck auf den Namen *ה'* sich befestigte. — Das Prophetenthum tritt bei ihm bereits in der edelsten Reinheit auf. Auf ihn folgt

§ 37. Hosea.

Auch er war ein Prophet in Israel und zwar etwas jünger als Amos, etwa ein Geschlecht nach ihm. Das besagt wiederum die Ueberschrift, indem sie auch eines Königs von Isr. gedenkt, allein sie rückt ihn zu weit hinauf und zu weit herunter, er weissagte nicht in den Zeiten des kräftigen Jerobeam, sondern in denen seines Nachfolgers Sacharia b. Jerobeam, der einmonatlichen Regierung Schallum's b. Jabesch, der zehnjährigen des Menachem b. Jadi, etwa auch der zweijährigen von dessen Sohn Pekachjah und höchstens noch am Anfange der des Pekach b. Remalia; dies entspricht den Tagen der jud. Könige Usiah und Jotham, aber nicht Ahas' und Hiskia's. — Von jener Sicherheit, der sich das Volk hingäbe, von welcher Amos spricht, sind hier blos noch schwache Anklänge, etwa *כי בטחח* 10 13, vielmehr ist der Verfall der Dynastie Jehu nahe oder schon eingetreter, 1 4. 5: *עוד מעט ופקדתי את דמי*; *יורעאל על בית יהוה והשבתי ממלכות (והשבתי ממלכות?) בית גדול יום 2 2, ישראל: . . . ושברתי את קשת ישראל בעמק יורעאל* *יורעאל*, vgl. noch V. 24. 25 mit Beziehung auf 2 Kön. 9 und 10, wo Jehu in Jisreel die Familie Ahab's vernichtet, woselbst dieser wieder die ungerechte That gegen Naboth begangen, 1 Kön. 21. Dieser Verfall tritt eben mit dem Morde Sacharia's durch Schallum in 2 Kön. 15 10 ff. ein. Ja, noch schärfer grenzt sich die Zeitbestimmung ab durch seine Klagen, wie das Reich sich retten muss durch Geschenke an Aschur 5 13: *יירא אפר'* *את חליו ויהודה את מורו וילך אפר' אל אשור וישלח על מלך ירב המה 8 9; מצרים קראו אשור הלכו 7 11; והוא לא יוכל לרפא לכם לא ישבו 9 3; המה מצרים ישובו* V. 13 *עלו אשור מצר' תקבצם* V. 6; *בארץ ה' ושב אפר' מצרים ובאשור טמא יאכלו* 5: 11; *גם אותו לאשור יובל מנחה למלך ירב* 6: 10; *מף תקברם* *חרדו כצפור ממצר'* 11: 11, *לא ישוב אל ארץ מצר' ואשור הוא מלכו*

וברית עם אשור יכרתו ושמן למצ יובל 2: 12; וכוונה מארץ אשור לא יושעני. Das führt in die Zeit Menachem's 2 Kön. 15 19 20: (כימיו) בא פול מלך אשור על הארץ ויהן מנחם לפול אלף בבר בסף. Aber andererseits hat Hos. vor einem neuen Kriegszuge Aschurs unter Pekach b. Remaljah und den dabei geschehenen Verlusten Gilead's und anderer Provinzen an Aschur, von dem 2 Kön. 15 29 berichtet, gewissagt, da er Gilead noch anredet und straft 6 8. 12 12. Auch kennt er keine Bedrohung gegen Juda im Vereine mit Rezin König Aram's, wie sie Pekach gegen Jotham und Ahas vornahm 2 Kön. 15 37. 16 5 ff., Jes. 7, wie er denn Aram's gar nicht gedenkt. Er ist ein isr. Prophet, in einer Zeit, in welcher Israel bereits seinem Verfall entgegenwankt, während Juda schon mehr Bedeutung gewinnt, so dass er von ihm auch grössere Beachtung findet, aber keine Sympathie. Er ruft 5 5 היו שרי יהודה במסגני נבול עליהם V. 10; כשל גם יהודה עם וירא . . . ויהודה את מזרו 13; וברקב לבית יהודה V. 12; וכבפיר לבית יהודה V. 14; ומה אע' לך יהודה 4 6; ואנבי . . . וייהודה הרבה ערים 8 14; (כשובי שבות עמי?) יהודה שת קציר לך בצרות ושלחתי אש בערתי ואכלה ארמנוהיה (entlehnt aus Am. 2 5); ויהודה עד 1 12; . . . יהוש יהודה 10 11 Efr. und Jakob 10 11; וריב לה' עם יהודה V. 3; רד עם אל ואם קדושים נאמן (?) אל יאשם יהו' 15 4. Niemals Zion, Jerusalem als Ehrennamen. Daher müssen auch andere Hervorhebungen Juda's als spätere Zusätze ausgeschieden werden. So 1 7, wo gegenüber dem vorangegangenen לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל wird ff. (und לא אושיעם) ואת בית יהודה ארחם (והושעתיו בה') אלהיהם schliesst sich an das vorhergehende sehr wohl an), auch 2 2 . . . ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו . . . d. Cap. verdächtig sind, ebenso der ganze V. 3 5, namentlich die Worte ואת דויד מלכם. Sonst Nichts über Juda, aber über Israel, namentlich Ephraim, das etwa 30mal vorkommt (nie „Josef“), was Amos noch nicht kennt. Es scheint, als wenn der innere Zerfall sich darin kundgegeben, dass die Verbindung der andern Stämme mit Efraim sich gelockert, 13 1 כדבר אפ' רתה נשא הוא בישראל ויאשים בבעל וימת שבטי ישראל, die man seit der engern Reichsverbindung nicht mehr kannte, 5 9 בשבטי ישר' הודעתיו נאמנה. Dem Zusammen-

hange nach scheint es, als habe sich da erst der entschiedene Abfall Benj.'s von Isr. an Juda hin vollzogen, V. 8: חקעו שופר und V. 9: בגבעה חצוצרה ברמה הריעו בית און אחריק בנימין . . . und V. 10: היו שרי אפרים לשמה ההיה ביום תוכחה בשבטי . . . יהודה כמסיגי גכול . . . Die schlummernde Erinnerung an den Stammeskampf in Gibeah tritt deshalb wieder hervor, 9 9: מימי הגבעה חטאת ישראל שם עמדו לא השיגם בגבעה מלחמה על בני ארכיב אפי' 10 11; ויתרוש יהודה ישרד לו יעקב אפרים רעה רוח . . . וריב 2. 3: 12; ויהודה ולפקד על יעקב כדרכו . . . und dann die seltsame Stelle, von der man nicht weiss, ob sie rühmend oder tadelnd für Jakob sein soll V. 4 אחיו את עקב, dann V. 13 ויברח יעקב שדה ארם.

Eine Rücksicht auf andere Völker, mit Ausnahme von Aegypten und Assyrien, kommt bei ihm fast nicht vor; diese sind so in den Vordergrund getreten, dass die andern fast geschwunden sind. Erwähnt wird Tyrus, das vielleicht schon wieder gesunken, 9 13: כאשר ראיתי לצור שתולרה כנוה ואפרים כנען בירו מאוני מרמה לעשק 8: 12 Kanaan; להוציא אל הורג בני אהב. Sonst nichts. Die historischen Anführungen sind: Auszug aus Aegypten (wie bei Amos) 2 17. 11 1. 12 10. 13 4, Untergang von „Admah“ und „Zebaim“ (wie bei Amos von Sodom und Amorah) 11 8; vielleicht auch eine Erinnerung an Gideon, wenn 10 14 כשר צלמנע בית ארכאל mit den 70 als כשר צלמנע בית ארכאל betrachtet werden darf. Auch aus der Geschichte Jakob's und der Kampf bei Gibeah ist ihm nach den alten Berichten, die ihm vorgelegen haben mögen, bekannt; auch der Zug durch die Wüste und ihre Versündigung bei Baal-Peor, das ihm eine Stadt, nicht Name des Götzen ist — was blos in 4 M., während 5 M. den Ort Beth-Peor kennt — 9 10: כענבי במדבר מצאתי ישראל . . . המה באו בעל פעור ויגורו לבשת.

Was die innern Verhältnisse betrifft, so verengern sich auch diese. Allerdings ist noch etwas von Ueppigkeit wie 10 13. ויאמר אפר' אך עשרתי מצאתי און לי כל יגיעי לא ימצאו לי עון 9 12, aber im Ganzen ist die Stimmung gedrückt, und die Klagen sind vorzugsweise gegen den Götzendienst gerichtet, auch da nicht mehr der weite Blick, kein Dan und kein Berseba,

nachweisen will, also das volle Anrecht auf den Landesbesitz, gegenüber allen Ansprüchen Fremder und die Berechtigung der innern Ordnung und Verfassung, gestützt auf die geschichtlichen Motivirungen. Bei dem grossen Interesse jedoch, das sich an eine solche Begründung der Gegenwart durch die Vergangenheit knüpft, muss bei der Umgestaltung der Verhältnisse auch die Auffassung und Darstellung der Vergangenheit eine andere werden, und so darf es uns nicht wundern, wenn das ursprüngliche Werk von einer neuen Fassung durchzogen ward.

Das ist nun offenbar auch mit der Genesis der Fall. Diese Erkenntniss, die an der Doppelerzählung und der Verschiedenheit der Gottesnamen mächtige Stützen hat, ist von der tiefgreifendsten kritischen Bedeutung und muss vor Allem ins Auge gefasst werden.

Mit Bestimmtheit lassen sich blos zwei Gruppen scheiden, die man äusserlich nach den Gottesnamen: den Elohisten und den Jhvhisten benennt; die aber innerlich sich als die ältere, efraimitische Erzählung und die jüngere, judäische zu erkennen geben, die blos noch durch eine Schlussredaction ergänzt worden. Erst in dieser Trennung wird uns auch die volle Tendenz klar werden.

I.

Dem Elohisten gehören an:

1 1—2 3. Schöpfung aller Wesen, zuletzt des Menschen, Mann und Weib, zum Schluss der Sabbath (Dekalog des Exodus).

4 1a. Adam und Eva zeugen Kain.
4 2. Geburt Hebels; er ein Hirt, Kain Landmann.

4 8b. Kain bringt Hebel um.

4 17—24. Kains Nachkommen.
4 25—26a. Seths Geburt, dessen Sohn Enosch.

5 1—29a. Die Geschlechtstafel der Sethiten.

II.

Dem Jhvhisten:

2 4—2 25. Schöpfung des Menschen zuerst, dann für ihn die der Pflanzen, dann die der Thiere und dann die des Weibes.

3 1—24. Entstehung der schweren Arbeit, und überhaupt der menschlichen Uebel.

4 1b. Etymologie d. Namens Kain.
4 3—8a. Motivirung d. Todschlags, weil Hebels Opfer wohlgefällig, Kains missfällig aufgenommen.

4 9—16. Bestrafung Kains für diesen Frevel.

4 26b. Man beginnt Jhvh anzurufen.

5 29b. Etymologie des Namens Noah.

I.

5 20-22. Schluss der Geschlechts-
tafel.

6 1. 2. 4. Damals erstehen riesige
Geschlechter durch Vermischung
der Elohim'söhne mit Menschen-
töchtern.

(V. 3 Zusatz der Redaction, welche darin ein Verbrechen sieht,
und darin die Veranlassung zur Verhängung des Strafgerichts erblickt.)

6 9-22. Noah fromm und sein
Geschlecht. Die Erde, besonders
die lebenden Wesen sind verdorben,
sie müssen vertilgt werden. Noah
werde in einer Arche mit den Sei-
nigen gerettet, und mit dem Reste
aller übrigen Wesen; 1 Paar von
jeder Gattung, und ausserdem Nah-
rung für Alle.

7 10-16a. Die Fluth beginnt; Noah
tritt mit den Thieren in die Arche ein.

7 17-22. Bei dem Anschwellen der
Fluth stirbt Alles.

8 1-13a. Die Fluth nimmt ab,
Rabe und Taube werden ausgesandt,
das Wasser ist abgelaufen.

(13b Zusatz der Redaction: Noah nimmt die Decke ab; die Erde
ist wasserfrei.)

8 14. Die Erde ist getrocknet.

8 15-19. Elohim fordert Noah auf
mit allen Wesen herauszutreten;
Noah thut es.

9 1-3. 5-7. Elohim segnet Noah
und seine Söhne, die Thiere seien

II.

6 5-8. Die Menschen sind schlecht,
sie müssen vertilgt werden, mit
ihnen die Thiere, nur Noah findet
Gnade.

7 1-9. Aufforderung an Noah, in
die Arche mit den Seinigen einzut-
reten. Von reinen Thieren 7 Paare,
von unreinen 1. Noah thut also.
(9 Ende אלהים, Sam. ה.)

7 16b. Jhvh verschliesst die Arche.

7 23. 24. Alles wird vertilgt, nur
Noah und was sonst in der Arche,
bleibt.

8 20-22. Noah bringt Opfer, Jhvh
davon besänftigt will kein Verderben
mehr über Erde und lebende Wesen
bringen.

I.

in der Gewalt des Menschen, auch zum Essen; Blutvergiessen durch Thiere wie durch Menschen wird geahndet werden.

9 8a. 9—13a. 14. 15. Bund mit Noah und seinen Söhnen und den Thieren, dass keine Fluth sie mehr vertilge, der Bogen sei dafür beim Regen ein Zeichen, dass Elohim sich des Bundes erinnere.

9 18—25. 27—29. Kanaan's Schandthat und Verfluchung, Segen Jafeths und Schems, Noahs Ende.

10 1—8. 13—25a. 25c. 26—32. Die Geschlechter der drei Söhne Noahs. So breiten sich die Menschen aus über die Erde.

(11 10—26 Zusatz der Redaction, welche die Mittelglieder zu Therach hin ergänzt.)

11 27—29. 31. 32. Therach und seine Kinder ziehen aus Urkasdim nach Haran, wo Therach stirbt.

(11 30. Zusatz der Redaction, welche mit der Unfruchtbarkeit der Sarah das Schweigen über Abram's Kinder erklären will.)

12 5. 6. Abraham zieht mit Lot nach Kanaan bis nach Schechem bis אֵלֹן מֹרֶה, wo noch der Kananite war.

12 8a. Abr. zieht weiter in die Gegend von Bethel.

Geiger, Schriften. IV.

II.

9 4. Blutgenuss wird untersagt.

9 8b. אָמַר לְאָמֹר von den Söhnen nur nebenbei.

9 13b. 16. 17. Der Bogen ein Zeichen zwischen Gott und der Erde (Varianten mit אֱלֹהִים).

9 26. Sem's Segen.

10 9—12. Nimrod, Babel u. Aschur.

10 25b. Etymologie von Peleg.

11 1—9. Die Menschen werden wegen übermüthigen Beginns zerstreut über die Erde; Babel ist die Stätte des Frevels.

12 1—4. Aufforderung an Abraham weiter zu wandern, nach dem Lande, das Jhvh ihm zeigen werde; Segensverheissung an Abraham. Abraham zieht mit Lot.

12 7. Jhvh verheisst seinem Samen das Land. Abraham baut einen Altar.

12 8b. Abr. errichtet dort einen Altar und zieht weiter gen Süden.

I.

13 2. 5–9. 11. 12. Abraham und Lot haben reichen Besitz und trennen sich deshalb von einander, wobei Lot die Jordanebene bis Sodom hin sich wählt, Abraham in Kanaan wohnt.

14 1–17. 21–24. Die alte Erinnerung von grossen Städten im Jordankreise des todtten Meeres, die jedoch untergegangen; führt diesen Untergang — und das ist eine Version — auf den Ueberfall mächtiger fremder Könige (Elam, Sinear u. A.) zurück, wobei die dortigen Völkerschaften, sowohl alte untergegangene: Refaim, Susim, Emim (vgl. 5 M. 2 10–12. 20. 22) als auch später erhaltene (Amaleki, Emori) genannt werden. Da auch Lot in die Gewalt der Sieger fällt, eilt Abraham, der in Elone Mamre ha-Emori weilt (sein Bundesgenosse), den Siegern nach bis Dan, schlägt sie bis nach dem Norden von Damaskus. — Das Ganze und gerade der Norden ist von Abraham erobert. — Abraham giebt Alles den vormaligen Eigenthümern zurück und weist edelmüthig die Beute, die ihm angeboten wird, zurück.

(18–20 Zusatz der Redaction. Malkhizedek (Salem vgl. Urschr. 75) Kohen des El 'eljon und der Zehnte, im Widerspruch mit V. 21. Auch die

II.

12 10 — 13 1. Bei einer Hungersnoth zieht Abraham nach Aegypten. Dort gilt Sarah als Schwester Abrahams, wird von Pharao genommen, den Jhvh mit Plagen straft. Abraham wird weggeschickt, geht wieder nach dem „Süden“ (vgl. V. 13, אַבְרָהָם אֶרֶץ מִצְרָיִם, mit 20 13 הָיוּ אֲרָבִיּוֹת הָאָרֶץ).

13 3 4. Abraham zieht von Süden wieder (wegen 20 1) nach Bethel zum Altar und ruft Jhvh an.

10. Fruchtbarkeit der Jordanebene.

13. Bosheit der Bewohner Sodoms.

11–18. Verheissung an Abraham; er wohnt in Elone Mamre, welches in Hebron, und baut einen Altar.

I.

Worte אל עליון קנה שמים וארץ V. 22 sind Zusatz; הריס יד heisst nicht schwören (was selbst von נשא יד zweifelhaft), sondern stolz, kraftvoll die Hand erheben, hier abwehren.

16 1a. 3. (4a.) 15. 16. Sarah hat keine Kinder, sie giebt ihre Magd Hagar ihrem Manne zum Weibe. Diese wird schwanger, gebiert einen Sohn, welchen Abraham, der 86 Jahre alt ist, Ismael nennt.

17 3–27. Verheissung an Abram, der nun Abraham heissen soll (zum ersten Male bei I) von zahlreicher Nachkommenschaft und Besitz des Landes. Dafür den Bund der Beschneidung, der auch von allen Hausgenossen zu beobachten ist (was umso mehr dieselbe als Ersatz für Menschenopfer characterisirt). Verheissung, dass auch von Sarai, die nun Sarah heisse, ihm Nachkommen werden. Abr. ungläubig, lacht, will mit Ismael sich begnügen; doch Gott bestärkt ihm seine Verheissung: er solle den Sohn יצחק nennen, auch Ismael (ולישמעאל שמעתוך) soll

II.

15 1–21. Wiederum Verheissung an Abraham von zahlreicher Nachkommenschaft, worüber ein Bund abgeschlossen wird, auch Vorherverkündigung des ägypt. Druckes, und dann der Befreiung. Der Bund, das Land bis zum Eufrat zu geben, auch Keni und Kenisi, mit denen sich Juda mischt.

16 1b. 2. 4b–14. Sarah hat eine Magd Hagar; sie sagt, da Jhvh ihr Kinder versagt, möge Abraham zu ihr kommen (nicht: sie zum Weibe nehmen). Hagar, schwanger, achtet Sarah gering; diese, aufgebracht, misshandelt sie; sie flieht, ein Engel rath ihr zurückzukehren, verheisst ihr zahlreiche Nachkommenschaft, weist sie an, ihren Sohn Ismael zu nennen; Etymologien von להי ראי im Süden zwischen Kadesch und Bered wie Schur V. 7, vgl. 20 1.

17 1. 2. Abermals Bund mit Abraham (statt der beim Elohisten folgenden Beschneidung).

I.

gross werden, doch der Bund soll mit Isaak, Sarah's Sohn, errichtet werden. Abr. beschneidet sich, Ismael und alle Hausgenossen.

(Vers 22. Thikkun Soferim ursprünglich עמד עמו לפני יהוה אברהם [vgl. Urschr. 331 f.]; V. 24 Zusatz: ולא השא למקום למיעון [Urschr. 334 f.]

19 29–38. Verwüstung der Kreisstädte; Lots Rettung; Zoar, Moab und Ammon werden in Blutschande erzeugt.

20 1–9. 11. 13–17. Abraham wandert — zum ersten Male — nach dem Süden zu den Philistern; Abimelech nimmt Sarah, die er für Abrahams Schwester hält, wird von Strafen bedroht, gibt sie mit Geschenken zurück, wird mit den Seinen geheilt.

21 2–6 8–21 Sarah gebiert Isaak, Abraham beschneidet ihn, Sarah's Freude (צחקה), ihr Neid gegen Ismael, dessen und seiner Mutter Vertreibung — zum ersten Male, wider Willen Abr.'s. Verheissung dass auch er gross werde (Ismael und Beerseba)

II.

18 1–15. Die Engel kommen als Gäste zu Abraham, verheissen wiederum der Sarah einen Sohn. Diese lacht.

18 16–33. Die Engel wenden sich gegen Sodom, Abraham begleitet sie. Jhvh will dem Abraham, der gerühmt und gesegnet wird, das Verhängniss Sodoms nicht verschweigen. Abraham fleht für sie um Gnade, wenn unschuldige Gerechte darin sein sollten. Sie trennen sich.

19 1–28. Engel in Sodom; kehren ein bei Lot, Brutalität der Sodomiter; Lots Flucht mit den Töchtern Zoar (Etymologie). Zerstörung.

20 10. Mildernde Umschreibung von V. 9. — 12 Entschuldigung der Lüge. — 18 Ergänzende Angabe der Strafe.

21 1. Jhvh gedenkt der Sarah
21 7. Verwunderung der Sarah (vgl. 18 12–15.)

I.

21²²—33a. Abrahams Bund mit Abimelech, Brunnen und andere Etymologie für Beerseba, wo eine heilige 'Eschel.

22²⁰—24. Der Milkah und des Nahor Nachkommen: Bethuel, Rebekka.

23¹—18. Sarah stirbt, Abraham erkaufte ein Grundstück bei Mamre (V. 17) zum Begräbnisplatze und dauerndem Eigenthume.

II.

21^{33b} (34). Abraham ruft dort Jhvh an, wohnt lange in Philistää.

22¹—19. Elohim's Aufforderung an Abraham auf dem Berge Morija Isaak zu opfern; nach beendigter Vorbereitung mahnt ihn ein Engel Jhvh's ab, er habe sich als ירא אלהים bekundet; Abraham bringt dafür einen Widder zum Opfer dar. מוריה wird etymologisch gedeutet 'ה' יראה; Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft, Abraham weilt in Beerseba (vgl. 2 Chr. 3¹).

In 23² Zusatz „Kirjath Arba d. i. Hebron“.

23¹⁹. 20. Abraham begräbt Sarah bei מברא הוא חברון, und das Gebiet gehört ihm.

24¹—20. 22—32. 53. 54. 57—67. Abraham entsendet seinen Knecht, um für Isaak, der keine Kanaaniterin heirathen soll, aus dem alten Stammlande ein Weib zu holen. (Wohin aber Isaak nicht soll.) Der Knecht erprobt Rebekka, die sich bewährt, und von der er, nachdem er sie beschenkt, erfährt, dass sie die Tochter des Nahor und der Milkah ist, Laban lädt den Knecht nach Hause; der Knecht reicht allen Geschenke, am andern Tage nimmt er die Rebekka mit nach באר לחי ראי.

(Die Redaction ist mit der Erprobung noch nicht zufrieden; fügt V. 21 ein, wo der Knecht erst noch die Ueberzeugung gewinnen muss, ob er zu seinem Ziele gelangt, d. h. ob die Rebekka auch aus Abraham's Familie ist. 33—52 lässt sie den Knecht seine Geschichte umständlich erzählen, mit den nöthigen Aenderungen (V. 38 בית אבי משפחתי, 40. 41 vgl. 4 ארצי מולדתי. Geschenke erst nach der Erkundigung,

I.

auch die weiteren Geschenke, zumal an Bruder und Mutter erst nach der Einwilligung des Vaters und des Bruders). 25 56. Die folgende Einwilligung ist nicht für das Gehen überhaupt, sondern für alsbaldiges Gehen, s. ob. S. 142; die Wiederholung in 1 M. 21 s. o. a. O.)

25 1—11. Abrahams Sohne von Keturah, sein Tod, Begrabniss durch Isaak und Ismael bei Mamre. Isaak in בְּאֵר לַהֵי רֵאִי.

25 12—18. Ismaels Geschlecht in ehrenvoller Weise, die 12 נְשֵׂאִים wie 17 20 (13 בְּנֵי שָׁם, 14 בְּנֵי מִצְרַיִם vgl. die Simeoniten 1 Chr. 4 25).

25 19—20. (vielleicht Ende 21 וְהָרָה רֵבֶקָה אִשְׁתּוֹ.)

25 21—27. 29—31. Rebekka gebiert dem Isaak als Zwillingsspaar den Esau und den Jakob; jener wild, verkauft seine Erstgeburt.

26 31. 35. 27 46. 28 1 9. Esaus kanaanitische Frauen sind Isaak und Rebekka widerwärtig; Jakob soll keine solche heirathen, wird deshalb zu Laban geschickt, mit Segen entlassen; Esau nimmt eine Tochter Ismaels.

28 10—12. 16a (בְּנֵי שָׁם) 17 21a (אֲבֵי) 22a (אֱלֹהִים). Jakob geht von Berseba nach Haran, unterwegs schaut er die Engel auf- und absteigen, erwacht, errichtet eine Mazzebah, nennt den Ort Beth El, will bei der Rückkehr dort ein Gotteshaus errichten.

(22b Zusatz der Redaction, er will Alles verzehren.)

29 1—29. Jakob kommt nach Haran, findet Rahel, liebt sie, dient um

II.

(25 5, 1a vgl. zu V., oben. 24 a. Isaak hat Alles, die Andern sind abgefunden.)

25 21—23. Rebekka unfruchtbar; in der Schwangerschaft bedrängt. Verheissung. (28 Zusatz. Isaak liebt den Esau, Rebekka den Jakob vgl. 27 1—45.)

26 1—31. Isaak bei den Philistern, soll nicht nach Aegypten, abermals Hungersnoth. Verheissung. Die Brunnen und abermals Beerseba.

27 1—45. Die Entwendung des Segens (der Segen selbst 28. 29 וְיָתֵן לְךָ הָאֱלֹהִים [andere Deutung für Jakob יַעֲקֹב נָנִי V. 36] ist wohl eingeschobenes altes Stück אַחִיךָ בְּנֵי אֲמִן). Jakob flieht.

28 13—15. 16b. 21b. Jhvh verheisst ihm das Land und reiche Nachkommenschaft; er erwacht, und erkennt, dass Jhvh hier weilt, er will ihn als Gott verehren.

I.

sie wird getäuscht und erhält die hässliche Leah, dient um Rahel nochmals 7 Jahre.

30 1–24a. Rahel ärgert sich, dass sie keine Kinder hat, giebt ihre Magd Billhah Jakob, der von ihr Dan und Nafthali erhält; auch Leah giebt Silpah, die die Mutter von Gad und Ascher wird. Für die Dudaim ihres Sohnes Reuben gewinnt Leah wieder den ehelichen Umgang Jakobs, gebiert Isachar und Sebulun, auch Dinah. Endlich wird auch Rahel Mutter durch Joseph.

30 25. 26. 28. 31 (וַיֵּאמֶר יַעֲקֹב) — 43. Jakob will Laban verlassen; dieser will den von jenem zu bestimmenden Lohn geben; dieser verlangt die buntfarbigen Schafe, die er listig zu erzielen weiss.

31 1. 2. 4–48. 50–55. 32 1. 2. Jakob, durch die Unfreundlichkeit der Söhne Labans und Labans selbst bestimmt, theilt Rahel und Leah seinen Entschluss mit, wegzugehen, wie er auch im Traume von dem Gotte Bethels, dem er eine Säule gesalbt, aufgefordert worden. Rahel und Leah willigen ein; er zieht heimlich weg, Rahel stiehlt die תרפים; Laban eilt ihm bis גלעד nach, neue Säule, Gilead ist die Grenze und Jakob schwört beim Gotte Abrahams und פתח יצחק wie er ihn schon früher genannt; sie verabschieden sich, Boten Elohims begleiten Jakob.

32 3–8. 13–32. Jakob sendet Boten zu Esau, fürchtet ihn, sendet Geschenke voraus, um ihn zu besänftigen, hat einen nächtlichen Kampf mit Elohim, wird Israel genannt,

II.

29 30–35. Leah, die Gehasste, wird von Jhvh mit 4 Söhnen gesegnet. Etymologien.

30 24b. Zweite Etymologie für Joseph (ob ihm die erste zu bedeutungsvoll oder sprachlich ungenügend?).

30 27. 29–31a. Hervorgehoben wie Jhvh Jakob's wegen die Heerden Labans gesegnet.

31 3. 49. Jakob wird von Jhvh aufgefordert heimzukehren (אל ארץ) אבותיך ולבולדתך, für אל ארץ 13 (בולדתך); die מצבה soll in Mizpah verwandelt werden.

32 9–12. Jakobs Gebet an Jhvh in seiner Angst; Erinnerung an die ihm gewordene Verheissung.

I.

nennt den Ort deshalb פניאל (bei סכיה, das heisst bei שכם Richt. 8 8 ff. vgl. 1 Kön. 12 26 ויבן את שכם ויצא מיטם ויבן את פנואר Spannader.

c. 33 (eine kleine Aenderung in V. 18 und 20). Jakob trifft mit Esau zusammen; sie befreunden sich, trennen sich, Jakob kommt nach סכיה, von dort nach שכם, wo er ein Stück Land erkaufte. Dort errichtet er einen Altar (?).

(In V. 18 ist wohl עיר שלם späterer Zusatz der Redaction.)

34 1. 2a. 3. 4. 6. 8—13a. 14—26a (vielleicht kleiner Zusatz in 21). 27b (ויבזו) (העיר). 28.—30. Dinah gefällt dem Schechem. Dieser und sein Vater werben um sie. Die Söhne Jakobs wollen sie angeblich einem Unbeschnittenen nicht geben. Schechem versteht sich auch dazu, er und die Seinigen beschneiden sich. Simeon und Levi überfallen sie, tödten und plündern sie, was Jakob höchst missbilligt.

(Vielleicht ist in V. 21 שלכו' הם זוס. der Redaction, ursprünglich האל' (ויישבו) denen die beiden Worte

35 1a. 2. 3a. 4—6. 8. Jakob zieht, nachdem er den Götzendienst beseitigt, weiter bis Bethel, das er unangefochten erreicht. Dort stirbt Deborah, Amme der Rebekka, wird begraben und der Ort heisst אלון כבור (vgl. Richt. 4 5 und בכים daselbst 2 1 und 5).

35 9—11. Elohim erscheint ihm dort, nennt ihn Israel, giebt ihm Verheissung, errichtet eine Säule, nennt den Ort בית אל.

35 16—22. Rahel gebiert den Benjamin bei Efrath d. h. Beth Lechem, dort stirbt sie, Jakob setzt dort eine Säule und zieht nach Migdal Eder (judäisches Gebiet, Micha 4 8 bis 5 1 ist eigentlich benjaminitisch). Reubens Blutschändung, Anmassg. gegen Bilhah, die Magd der Rahel.

II.

33 20 scheint מנזח Correctur des Jhvhisten zu sein, statt מצבה (doch wird dadurch ויצב unpassend); auch das folgende . . ויקרא לו gehört wohl ihm an; Säulen erhalten keinen Namen.

34 2b. 5. 7. 13b. 26b. 27 (ausser ויבזו העיר). 31. Simeon und Levi werden in Schutz genommen, Schechem hatte bereits Dinah gemissbraucht.

Zus. der Redaction, ursprünglich האל' (ויישבו) zugefügt, dann Aenderung in וישבו.)

35 1b. 3b. 7. In Bethel war die Erscheinung der Elohim, als er geflohen, vgl. 27 13, baut er einen Altar und nennt den Ort אל בית אל, vorgreifend.

I.

36 1—19. Alte Stammtafel Esau-Edoms (nicht ganz übereinstimmend mit 26 34 und 29 9 wie weiter V. 24 und 25, endl. 20—30. Die Choriten 31—39. Alte edomitische Könige. 40 bis 42. Esau-Edoms Geschlechter.

37 1. 2a. 3—25 (mit kleinem Zusatz in 14). 28b—35. Joseph wird von seinem Vater geliebt, von seinen Brüdern gehasst, noch besonders wegen seiner Träume; wird zu ihnen nach Schechem gesendet, findet sie in D o t h a n (nahe bei Schomron, 2Kön. 6 13), wird von dem Tode durch Reuben befreit, doch in die Grube geworfen (39 1), an Ismaeliten verkauft, Reuben beklagt dies, dem Vater wird vorgespiegelt, ein wildes Thier habe ihn zerrissen, er betrauert ihn tief.

38 (7—10 geändert). Juda weilt bei einem Manne, Adullam (judäisch und philistäisch 1 Sam. 22 1. Micha 1 15) nimmt eine Kanaaniterin, wie 1 Chr. 3 5 auch Bathseba heisst, ברת שוע, mit der er drei Söhne zeugt, den letzten Schelah in כויב (judäisch-philistäisch Micha 1 14); er nimmt die Thamar zum Weibe für seinen ältesten Sohn, dieser stirbt, worauf sie das Weib des zweiten wird, und als auch dieser stirbt, entsendet sie Juda in das Vaterhaus, angeblich bis Schelah herangewachsen. Darauf stirbt בת שוע. Juda geht nach Thimnath (jud.-philist.). Thamar kommt ihm da entgegen, wird von ihm unerkant ehelich behandelt; als sie schwanger

II.

35 23—30. Die Söhne Jakobs, Reuben Erstgeborener, Jakob geht nach ממצרא קרית הארבע הוא חברון, wo sein Vater wohnt, auch Abraham gewohnt hat; Isaak stirbt, seine Söhne begraben ihn.

37 2b. Joseph war bei den Söhnen der Mägde und verleumdet sie. 14 בועז מק חברון ויבא. 26. 27. Juda rettet ihn vom Tode und räth zum Verkaufe. 28a. 36. Er wird an Midianiter verkauft.

38 7—10 umgestaltet. Er war missfällig in den Augen Jhvhs und wird deshalb hinweggerafft. Onan sollte die Schwagerehe vollziehen, thut es aber nicht in geeigneter Weise, wird somit gleichfalls missfällig in den Augen Jhv'h's und stirbt deshalb.

I.

wird, will sie Juda zum Tode verdammen; doch überzeugt er sich, dass er der Veranlasser ist. Sie gebiert ein männliches Zwillingpaar, von denen der jüngere פרץ den älteren זרח verdrängt.

39 1. 4a. 6—8a. 9—12 (13). 16. 20. Joseph wird von den Ismaeliten in Aegypten an Potiphar verkauft. Der hat Wohlgefallen an ihm, macht ihn zum Hausverwalter; da er schon, will ihn seine Herrin verführen, er entzieht sich durch die Flucht, sie erhebt eine falsche Anklage gegen ihn bei ihrem Manne, und er wird in den Kerker geworfen.

V. 2. 3. 16 (וכר יש לו). 5 (כבר אשר יש לו). 8b (וכבר אשר יש לו). (13). 14. 15. 21. 23. Zusatz der Redaction. Durch Joseph Alles gesegnet, so dass ihm deshalb Alles übergeben wird, dann tritt voller Segen ein. selbst im Gefängniß zeigt sich der Beistand Jhvl's, so dass er auch dort Oberaufseher wird, und Alles ihm gedeiht. Das transitive מצליח vgl. j. Z. VIII, 131. Die Erzählung an die Hausleute j. Z. I, 129 ff.

e. 40. Mundschenk und Mundbäcker. Ihre Träume. (Abimelech im Traum 20 3. Jakob 28 12. 31 16. Laban 31 21. Joseph 37 5 ff. Pharao 41. Nächtliche Erscheinung 46 7.)

41 1—16. 21. 26. 28—57. Pharao's Träume, die Keiner deuten kann; Joseph, auf Veranlassung des Mundschenks herbeigeführt, deutet sie. Er wird zum Verwalter Aegyptens eingesetzt, heirathet, erlangt zwei Söhne Menaschah und Efraim, spendet während der Hungersjahre.

V. 17—21 Zusatz der Redaction. Pharao wiederholt seine Träume, וירכר ohne לאמר und sonst abweichende Ausdrücke. 27. Nachtrag die Deutung für die Hungersjahre auch mit abweichenden Ausdrücken, möglich auch V. 41 entnommen, 43b?

42 1—19a. 35. Auch die Brüder Josephs gehen auf Aufforderung ihres Vaters nach Aegypten, um Getreide zu kaufen. Dort werden sie von Joseph, der sie erkennt, während sie ihn nicht erkennen, als

II.

I.

Kundschafter bedroht, in den Kerker geworfen, dann freigelassen, doch einer — Simeon — zurückbehalten, aufgefordert den Jüngsten mitzubringen, Reubens schwächliche Klage. Sie erhalten heimlich das Kaufgeld zurück, sind darüber, als sie es entdecken, in Angst.

V. 29b–34 Zusatz der Redaction. Wiederholung aus V. 7–20 (רעבון) nach 19 aber שכר weggelassen!). 36–38 aus 43 14. V. 38 aus 44 20. 29. 31, dennoch V. 37 als nothwendig hinzugefügt (ויאמר לאמר). Da für Joseph Reuben und Juda eingetreten, sollte es auch bei Benjamin sein

43 1. 2. 8–34. Bei der zweiten Aufforderung des Vaters sagt Juda, dass sie nicht ohne Benjamin gehen können. Gegen Israels Vorwürfe bleibt Juda dabei, sie gehen mit Benjamin und mit Geschenken; finden gute Aufnahme, besonders Benjamin.

3–7 Zusatz der Redaction, um den Widerstand Jakobs intensiver zu machen (היעיד ב' in 5 M. und 2 M. 19 21. 23) entsprechend 44 19.

44 1–17. Der Becher wird in Benjamins Futtersack gelegt, sie des Diebstahls geziehen, Juda tritt in den Vordergrund.

44 18–34. Juda tritt für Benjamin ein.

45. Erkennungsscene, besondere Sorgfalt um Benjamin (V. 12. 14. 22) Jakobs Freude und Entschluss nach Aegypten zu ziehen.

46 2–4. 5b–7. Israel, von Elohim in nächtlicher Erscheinung ermutigt, zieht mit den Seinen nach Aegypten.

Ob Vers 8–27 alt? Bloss Juda V. 12, auch Ascher V. 17 hat Enkel! Vielleicht entnommen für die drei ersten aus 2 M. 6 14–16, für die folgenden aus 4 M. 26 15 ff.; auch dort für Juda die Enkel, ebenso für Ascher, aber richtiger ישׂרה 17 neben ישׂרי, auch Benjamin. Ob etwa gerade die reiche Nachkommenschaft Benjamins elohistisch?

II.

Ob 43 32 Zusatz des Jhvhisten? Das הועבה ist doch vorgreifend wie 46 34.

46 1. 5a. Jakob zieht zuerst nach Beerseba, opfert dem Gott seines Vaters Isaak, dann geht er weiter.

I.

46 29. 30. Joseph zieht seinem Vater entgegen nach Gosen.

V. 31–31. Josephs Anleitung 47 1–6 mit תועבה ביצרים wie 43 32.

47 1–6. Joseph stellt Pharao seine Brüder als Hirten vor. Pharao lässt sie in Gosen wohnen.

47 7–12. Joseph stellt seinen Vater dem Pharao vor; erhält die Familie.

47 13–26. Josephs Verfahren in Aegypten während der Hungersnoth.

47 27–31. 48 8–11. 17–22. Israel wohnt in Aegypten. Jakob fühlt sein Ende nahe, beschwört seinen Sohn Joseph seine Leiche in die Familiengruft zu bringen; als er Josephs Sohne gewahrt, freut er sich sie zu sehen, segnet sie, legt seine rechte Hand auf Efraims, des jüngeren, Haupt, wider Josephs Willen, weil Efraim grösser werden wird, und giebt dem Joseph Schechem.

Vielleicht ist Vers 7 gar versetzte Randglosse zu 49 33. Vielleicht Zusatz der Redaction 12–16 Joseph zum zweiten Male gerufen, nimmt nun seine Söhne mit, nur bruchstückartige Rede Jakobs. Gleichstellung von Efraim und Manasse. Umständliche Manipulation Josephs mit seinen Söhnen, noch vorangehender Segen; der Segen von den Vätern ausgehend (ויקרא בהם שמי ושם אבתי).

49 1–17. 19–29. 33. Der noch ältere Segen Jakobs, wohl mit einiger späteren Abänderung. Jakob stirbt.

Zusatz der Redaction: Vers 29–32, vielleicht auch schon Vers 28, in missverständlicher Auffassung des לצות in Vers 33. Auch Sorgfalt dass er in der מערה הנוכפלה beerdigt werde.

II.

46 28. Juda wird vorausgeschickt, (להורה, selbst mit כדרך und דרך, und gewöhnlich im ethisch-religiösen Sinne fast nur Psalmen und Sprüche, ohne דרך nur hier.

für seine Brüder; wiederholt aus

48 1–7 vielleicht. Verheissung, Efraim und Manasse wie ראוכן ושיטען, grade die Verstossenen! Rahel nicht im Stammegräbniss begraben.

48 12–26 vielleicht. Der Segen ist eigentlich Josephs, und נערים nur nebensächlich — wahrscheinlicher, weil zur Verdrängung, nicht zur Ergänzung bestimmt.

49 10? Judas Herrschaft.

49 18. Dan's Ansässigkeit.

Richtiger ist, die Verse 31–32 dem Jhvhisten beizulegen, indem der Auftrag Jakobs nicht an Joseph allein gerichtet sein soll,

I.

50 1–11. 14–26 (ob 24 oder 25?)

Joseph bringt Jakobs Leiche nach Kanaan, beruhigt seine Brüder, verlangt auch zur selben Zeit die Uebersiedlung seiner Gebeine dorthin, stirbt, nachdem er Urenkel geschaut.

II.

sondern an sämmtliche Söhne, vgl. 50 12. 13.

50 12. 13. Sämmtliche Brüder bringen die Leiche nach Kanaan, und zwar in die Doppelhöhle.

Einer der beiden Verse 24 oder 25 ist als Variante verdächtig, V. 25 sieht wie eine Entlehnung aus 2 M. 13 19 aus; allein V. 24 spricht gerade den Hauptgedanken nicht aus, und so musste V. 25b dazu genommen werden. Dann klingt **אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב** nicht alt elohistisch (vielleicht lautete es ursprünglich **ויאמר יפקד אתכם והעליתם אתכם** das in der Mitte befindliche **אתכם והעלה אתכם** dürfte Glosse sein), doch jhvhistisch, was gerade **אשר נשבע**, richtiger wohl ist V. 24 umschriebene Entlehnung aus 48 21.

Ueberblicken wir nunmehr Inhalt und Gedankenrichtung der Genesis in ihren verschiedenen Bestandtheilen, so ergibt uns die

Grundschrift

Folgendes:

Joseph ist der Kernpunkt; fast der vierte Theil des ganzen Buches beschäftigt sich mit ihm und zwar mit der entschiedensten Vorliebe, und fassen wir nun, was bei einer richtigen Beurtheilung verlangt werden muss, nur den Theil ins Auge, der über Jakob handelt, von dem Zeitpunkt an, da er sich ein Weib erwählt (C. 29), so ist er, mit Ausnahme sehr geringfügiger Bestandtheile, die grösstentheils der Uebearbeitung angehören, ganz ihm gewidmet, bald unmittelbar von ihm sprechend, bald von dem was eng mit ihm in Verbindung steht, von Rahel und den vergeblichen Versuchen sie zu verdrängen, von dem Benehmen der Brüder gegen ihn. Von Joseph ist allerdings Manasse der Erstgeborene, d. h. der zuerst zu festem Besitze und Ansehen jenseits des Jordans gelangende, er erblickt von ihm Urenkel und zwar die Söhne Machirs (50 23), d. h. Gilead, das als unüberschreitbare Grenze gegen Aram gelten soll (31 47 ff.) wie auch im Buche der Richter diese Abzweigung bedeutsam im Vordergrunde steht. Doch wird Manasse schon von Efraim überflügelt (c. 48), auch von ihm

erschaut Jakob Urenkel (50 23), die Stätten Efraims שכם, dazu פניאל, דרין, סבחה hat die höchste Wichtigkeit von Abrahams Zeit an und es wird Nachdruck darauf gelegt, dass es Joseph zugeeignet ist (12 6. 32 31. 33 17—19. c. 34. 37 12—17. 48 22, vgl. 1 Kön. 12 1. 25), hingegen ist von שמרון, das durch Omri entsteht (1 Kön. 16 24), noch keine Spur. Schon hieraus ergibt sich Ort und Zeit des Verfassers der Grundschrift: er ist ein Efraimit zwischen Jerobeam und Omri, und dementspricht seine Stellung gegen die übrigen Stämme, namentlich die älteren. Als den ältesten erkennt er Reuben an, der ist sogar Joseph durchaus nicht feindselig (37 21 f. 29 f. — 42 22), aber ein Schwächling, sinnlich und anmassend, bald hat er Liebesblumen für seine Mutter, wodurch dann diese ein Anrecht auf ihren Mann sich erkauft (30 14), bald entehrt er das Kebsweib des Vaters (35 22), worin Herrschgelüste und Gewaltthat gegen Rahels Magd gleichzeitig liegt (s. ob. S. 194 Anm.); er verdient den Untergang. Den an seine Stelle tretenden Gad, der sich auch jenseits neben Manasse-Joseph aufstellt, also auch mit Lea als Sohn von deren Magd in Verbindung steht, kennt der Erzähler (zeigt sich dadurch gleichfalls als aus späterer Zeit, das Deborahlied kennt ihn noch gar nicht), legt ihm aber noch keinen Werth bei — während in späterer Zeit gerade nach ihm das ganze Gebiet genannt wird. — Allein die eigentlichen Interessen liegen nicht jenseits, sondern diesseits des Jordan und hier ist eben der von Süden ausgehende Kampf gegen Efraim, in dem unser Verfasser Partei nimmt. Simeon, Levi und Juda, die alten Stämme, namentlich die beiden ersten, haben Joseph-Efraim nicht aufkommen lassen wollen, und er berichtet mit harten Worten über ihre Feindseligkeit 34 25. 30. 42 24. 43 23. Aufgegangen in andere Stämme werden Simeon und Levi wegwerfend behandelt. Anders Juda. Seine auf seinem Gebiete befestigte Macht kann nicht geleugnet werden, aber der Stamm, dort eingeeengt, erhält sich nur durch die engste Verbindung mit nicht israelitischen Stämmen, Philistern und Kanaanitern, Juda hat ein Weib aus deren Mitte. In seinem Hause ist der Mangel an Zucht, der im Davidischen Hause geherrscht hat (c. 38). Der Altvater Abraham ist nur einmal im Süden (c. 20), Jakob gar nicht; nur Isaak ist der Stammvater des Südens, die andern Stämme sind spätgeborene und gelangen zu keinem Einflusse, nur einer

nimmt noch eine sehr beachtenswerthe Stellung ein: Benjamin. Er erscheint deshalb — mit Recht — als eine Abzweigung von Joseph-Efraim, der aber eine Zeit lang sich emporgeschwungen und das Binnenland zwischen Süden und Norden, die Gegend גבע, גבעה, גבעון zum Mittelpunkt gemacht, ja er hatte den גביע (ausser hier 44 2. 12. 16. 17 nur noch Jer. 35 5) gestohlen (?); aber er ist dennoch der Liebling Josephs: er kann sich nicht von ihm losreissen; wenn auch Juda für ihn eintritt, sicher meint es ja Joseph besser mit ihm. Das ist die Zeit von Baesa des Königs in Israel, und Assa des Königs in Juda, in welcher um dieses Gebiet gestritten wird 1 Kön. 15 16—22.

Wie nach Innen kennzeichnet sich seine Stellung nach Aussen. Dass er von der Gefährlichkeit Aschurs noch keine Ahnung hat, ist klar, die Berührung ist noch nicht eingetreten: hingegen haben die Ismaeliten eine grosse Geltung bei ihm, sie werden nicht feindselig behandelt, vielmehr mit vieler Anerkennung 17 18. 20. 21 13. 18. 25 12 ff., Esau nimmt ein Weib aus ihrem Stamme, als eine aus der Familie 28 8. 36 3 und wenn sie Joseph verkaufen 37 25. 39 1, so sind sie ja blos Vermittler der bösen That, welche von den Brüdern selbst ausgeht. Die Ismaeliten aber sind alt, ihr Name schwindet später und מדין tritt an seine Stelle Richt. 824, weshalb der spätere Bearbeiter denn auch aus ihnen wirklich מדיני macht. Auch mit Edom, dessen Macht sehr respectirt wird und das als altes Reich schon lange vor Israel Könige hatte, hat er keine feindselige Berührung; es ist eine gewisse Nebenbuhlerschaft, aber sie trennen sich dennoch friedlich von einander; gegen Efraim-Israel führte Edom keinen Krieg, wohl aber gegen Juda, schon zu Salomos Zeit 1 Kön. 11 14, wo Aegypten, trotz der Verschwägerung Salomos mit dem dortigen Hofe, den Edomitern Vorschub geleistet zu haben scheint. Ebenso stand Aegypten selbst mit dem Nordreiche nicht in gegnerischer Beziehung, im Gegentheil hatte Jerobeam dort eine Zuflucht gefunden 1 Kön. 11 40. 12 2, während es gegen Rehabeam zu Felde zog das. 14 25 f.

Anders ist es mit Aram. Dieses, im Norden gelegen, war nebenbuhlerisch gegen Efraim und immer ein bereitwilliger Gehülfe Juda's (wahrscheinlich hatte Salomo 1 Kön. 11 1 syrische Frauen ארמיט; 70 haben beides, syr. und edumäische) gegen jenes das. 15 18—21 und so wird seine List scharf

gegeißelt. — Ebenso war die Stellung zu Kanaan feindselig; als hervorragend wird bezeichnet **צדק בבורו וארר הוה** und es dürfte gerade die enge Befreundung Davids und Salomos mit den Phönicern, den Tyrern und Sidoniern, von denen Salomo auch Frauen nimmt 1 Kön. 11 1, dem **עשרתו**, der Gottheit der **צדנים** 11 5. 33 Tempel errichtet, die Veranlassung zu sein, offenbar auch die **הרמות**, die Salomo daselbst sich nimmt, die **הוה בנות הוה** sind unserm Erzähler die widerwärtigsten, sie sind die eigentlichen Urbewohner, denen Abraham den Landbesitz abgekauft, die aber gewinnsüchtig sind und mit denen keine Verbindung eingegangen werden soll. — Feindselig ist auch das Verhalten gegen Ammon und Moab, die stets mit Gilead und dem ganzen transjordanischen Gebiete im Kampfe leben, während David in sehr verdächtigen Beziehungen zu ihnen steht. Sie sind eigentlich Abraham ihre ganze Existenz schuldig und gar verdächtiger Abstammung. Im Allgemeinen aber kennt die Grundschrift keinen Hass gegen andere Völker. Es ist Theilnahme vorhanden für alle Stammesagen, für alle Völkerschaften, ihre Herkunft und ihre Abzweigungen. Wie der Mensch überhaupt im Bilde Gottes geschaffen ist, so erfolgt auch der Segen für alle Menschen nach der Fluth und ganz besonders für alle Jephethvölker. Das israelitische Reich erfreut sich eines beruhigenden Friedens.

Diese weitherzige Gesinnung bekundet sich besonders in der waltenden religiösen Anschauung, die nicht national-ausschliessend ist. Der Sabbath ist mit der Schöpfung verbunden, also der ganzen Menschheit angehörend. Die Beschneidung ist ausdrücklich auch für Ismael und zunächst für ihn und alle Hausgenossen angeordnet. Nur diese alten Satzungen kennt die Grundschrift, von denen die zweite wohl eine Zeit lang später wieder in den Hintergrund trat und das Verbot des **גל** **הנשה**, das dann ganz verschwindet; sie sind offenbar der Weihe und Opferung von Menschen gegenüber entstanden und werden später durch Thieropfer ersetzt. Dieses kennt die Grundschrift gar nicht. Die Pflanzenkost ist ihr überhaupt die eigentlich menschliche, die Fleischkost nur später gestattet, aber mit keiner Weihe verbunden. Daher kennt sie auch durchaus keinen Altar, lediglich Säulen **מצבה**, Steinhaufen **גל**, die durch Oelüberguss geweiht werden. Das sind die Bethylien von **בית אל** und **בית**

1 Kön. 12 29 ff. und vorzugsweise Bethel ist die geweihte Stätte. Allerdings sind, wie es scheint, keine Opfer, Amos sagt הִזְבַּחְתָּ, Jer. sagt לֹא דִבַּרְתִּי וְלֹא צִוִּיתִי עַל דְּבַר עוֹלָה וּזְבַח, und von Saul heisst es אֲתוּ הַחֵל לְבַנּוֹת מִזְבַּח לַיהוָה, und dennoch bleibt es schwierig anzunehmen, dass bis zu der Zeit hin, die nach Jerobeam vor Omri anzunehmen ist, keine Thieropfer dargebracht wurden. Jedenfalls fungirten keine Leviten und man erfährt nichts von Priestern. Levi steht tief, wie wir es von Jerobeam ersehen können 1 Kön. 12 31. 13 33. Die göttlichen Erscheinungen sind wesentlich Träume, auch die חֲרָפִים sind als aramäisch bekannt; ob sie übernommen werden durch Rahel, ob sie als Götzen Arams bezeichnet werden sollen, ist zweifelhaft; nach Hosea 3 4 וְאֵין מִצְבֵּה וְאֵין אֱלֹהִים וְאֵין אֱפֹרָה וְחֲרָפִים scheinen sie allerdings Geltung zu haben, gerade wie sie auch Michal anwendet (1 Sam. 19 13. 16) und so konnten sie neben מִצְבֵּה, die ja die Grundschrift der Genesis anerkennt, auch bei ihr Anerkennung finden. Doch werden sie immer als die Elohim Labans bezeichnet 31 30 אֱלֹהֵי, 32 אֱלֹהֵיךָ und die אֱלֹהֵי הַנֹּכַח wie die Ohringe, die mit Vorliebe zu götzdienerischen Ceremonien benützt werden, Richter 8 24 ff. 2 M. 32 2 ff. (vgl. j. Z. X, 45 f.), beseitigt Jakob (35 2. 4) und in der That ist ausser מִצְבֵּה und אֱשֶׁר 21 33 kein äusserliches Sinnbild für den Cultus genannt.

Von entschiedener Bedeutung ist der stehende Gebrauch des Gottesnamens אֱלֹהִים neben dem spärlichen אֵל שְׂרִי; dieses als die verwüstende Macht kennt fast nur die Genesis und zwar an drei Stellen, die sicher elohistisch sind: 28 3. 35 11. 43 14, während der Jhvhist schon 17 1, um die Identität des alten אֵל שְׂרִי mit dem späteren Jhvh von vornherein festzustellen, wahrscheinlich jhvhistisch auch 48 3, während im alten Jakobssegens 49 25 offenbar וְאֵל שְׂרִי für וְאֵת שְׂרִי gelesen werden muss, da אֵל שְׂרִי allein in alter Zeit nicht vorkommt, und 2 M. 6 3 wird vom Jhvhisten wieder die Identität von אֵל שְׂרִי und אֵל ה' bekräftigt, nur nach Ez. 10 5 aus der alten Zeit entlehnend, sonst noch אֵל שְׂרִי allein bei Bileam und 31 Male in Hiob. — Weit wichtiger ist das stehende אֱלֹהִים, das verhältnissmässig sehr selten mit dem Artikel steht (dieses, wie es scheint, regelmässig הַהֲלֹךְ אֱלֹהִים [dann noch einmal in demselben Verse], בני אֱלֹהִים 6 2. 4, fünf Stellen sind wohl jhvhist. 22 1. 3. 9. 27 28. 35 7, sonst noch zwölfmal 6 11. 17 18. 20 6. 17.

31 11. 41 25. 28. 32 [zweimal]. 42 18. 44 16. 45 8); ausserdem und zwar in grosser Anzahl wie *nomen proprium* אלהים ohne Artikel; offenbar aber ist ihm der Name יהוה noch gänzlich unbekannt, das wird 2 M. 6 2. 3 ausdrücklich gesagt. Das ist der Kampf, der erst durch Elias — wie dessen Name אליהו schon ausdrückt — siegreich durchgeführt wurde, wo die Entscheidung für die frommen Israeliten erfolgt, dass ה אלהים 1 Kön. 18 21. 24. 36. 37. 39: das ist es, was in Amos und Hosea so betont wird ה' זכרו. ה' שמו wie 2 M. 3 5. Wie uns demnach andere Kennzeichen vor Omri zurückführen, so denn auch der ausschliessliche Gebrauch des Gottesnamens Elohim. Erst von dieser Zeit an begegnen wir den mit יהוה zusammengesetzten Namen. יהושפט, אחזיהו Sohn Ahabs u. s. w. während früher fast ausschliesslich und in grosser Anzahl Namen mit אל (wie אלעזר, אליאב, אליצור, אלישמע, אליסף, אליעם, אליעם, ימיאל, ישמעאל oder am Schlusse אל, אלעזר, אלישב, אליצפן, יחזאל, רעואל, שלמיאל, שמואל, יחצאל, מלביאל, אראל, יחזאל, ד, רעואל, (גאואל, מיכאל, עמיאל, גדיאל, פגעיאל, גמליאל, ויקרא משה להושע בן נון während er 2 M. 17 9. 24 13 bereits so genannt wird, auch andere Josua's vorkommen, von dem ביה השמישי zu Samuels Zeit, 1 Sam. 6 14. 18, während die Propheten in Israel und die Könige den Namen הושע bewahren, auch 1 Sam. übersetzen die 70 Ὡσηε was für הושע, nicht Ἰησοῦς was für יהושע. Dasselbe ist das Bestreben יוסף in יהוסף zu erweitern, Psalm 81 6. Manche Schlussnamen sind unsicher: der König אביה 1 Kön. 15 1—8 heisst in 2 Chr. 13 אביה und so noch einige.

Wenn nun die ergänzende und umgestaltende zweite Urkunde ausschliesslich den Namen Jhvh gebraucht, zur Kennzeichnung der Identität in 2 und 3 ה אלהים gebraucht, ebenso 15 2. 8 אדני ה, wie so häufig in Amos, so würden wir damit nicht so tief heruntergeführt, und nicht auf Juda hingewiesen

werden, es könnte schon zu Elias Zeit in Israel geschrieben sein; allein andere Umstände führen uns nach Juda und auf eine spätere Zeit. Offenbar lässt der zweite Erzähler Juda und überhaupt die älteren Söhne und Lea mehr in den Vordergrund treten, ihm gehört die Wendung, dass Gott die Lea gerade bevorzuge, weil Jakob sie hasst, 29 30–35. Simeon und Levi gehen nicht frevelhaft gegen Schechem zu Werke, sie rächen die verletzte Ehre ihrer Schwester, Zusatz in c. 34. Während Joseph sich durch Klatscherei den Hass seiner Brüder zuzieht 37 2b, rettet ihn Juda V. 26; die Unthaten in der Familie Judas werden durch יבום entschuldigt, Zusatz in c. 38. Juda wird vorausgeschickt nach Aegypten, 26 28. Mehr noch als die Person, ist das Gebiet Juda's in den Vordergrund gerückt, der Süden, die Gegend um הברון, jener erste Regierungssitz Davids. Dorthin zieht Abraham mehrmals 12 9. 13 1. 18. 15 19 (Verheissung der קיני und der קניזי), er wohnt lange im Philisterlande 21 33b; dort stirbt Sarah und wird begraben, Zusatz in 23 2. 19. 20. Von dort kommt Isaak nie weg, dorthin zieht Jakob 35 27, von dort schickt Jakob den Joseph nach den Brüdern 37 14, auf der Wanderung nach Aegypten weilt Jakob in Berseba 46 1–5a.

Wie die Stellung nach Innen verändert ist, so auch nach Aussen. Babel und Aschur — das zum ersten Male mit Pul unter Menachem's Regierung hervortritt und von nun an nicht mehr von dem Schauplatze verschwindet 2 Kön. 15 19 — sind mächtig und feindlich 10 4–12, und sündhaft 11 1–9. Auch Aegypten ist feindlich und wird frühzeitig bestraft und mit Strafen bedroht 12 10–13. 15 13 ff. Isaak soll nicht nach Aegypten 26 2. Hinabgedrückt wird Ismael, seine Mutter wird schon vor der Geburt weggeschickt, er wird ein פרא אדם Zusatz in c. 16. Nicht sie, sondern Midianiter verkaufen Joseph 37 28a–36. Freundschaftlicher ist das Verhältniss zu Aram, dem Nebenbuhler Israels, von dort soll Isaak ein Weib erhalten c. 24. Feindselig hingegen ist das südliche Edom vonvornherein. (Jakob muss vor Esau fliehen, dem er den Segen entwendet, vor dessen Schwert er immer Scheu haben muss 25 13. 27 1–45.) Das deutet auf judäischen Ursprung, etwa zur Zeit Amazias, der Edom besiegt 2 Kön. 14 7. 10 (2 Chr. 25 11. 14. 19); dass schon ehemals dasselbe unter David geschehen 2 Sam. 8 13, 1 Chr.

18 12 und Ueberschrift zu Psalm 60 2, ist wohl Antedatirung. Zu den Philistern ist das Verhältniss sehr zweideutig, 26 15 bis 33. Im Ganzen aber ist die Gesinnung gegen Alle ausserhalb Israels keine freundliche. Schon von vornherein sind die Menschen schlecht 6 5—8, nur Sem erhält den Segen 9 26. Wieder werden die Menschen übermüthig 11 1—9, ganz besonders die Bewohner Sodoms 13 13; ihre Bestrafung 18 16—33, wobei ihnen wohl in demonstrativer Weise die Gewaltthaten zugeschrieben werden, die auf Benjamin angeblich lasteten (s. ob.). Die Situation passt für die Zeit zwischen dem israelitischen Könige Menachem und Pekach, also um die Zeit Usials und Jothams.

Die ganze religiöse Anschauung ist offenbar eine andere. Schon die Einfachheit der Verheissungen, das immerwährende unmittelbare Eingreifen Gottes, der von ihm zu jeder Handlung erst ausgehende Befehl zeichnet ihn aus. Jene Menschheitsbunde Beschneidung und Sabbath treten in den Hintergrund. Die מצבה ist verpönt, er verwandelt sie in מצפה 31 49 und in מזבה 33 20. Dafür tritt der מזבח mit den Opfern ein. Schon von vornherein ist Fleischgenuss den Menschen gestattet. Das involvirt Opfer; der Verehrer des Pflanzenopfers tödtet den des Thieropfers, muss aber dafür büssen. Aber bald tritt mit Noah schon die Scheidung zwischen reinen und unreinen Thieren ein, 7 2. Altäre werden von allen Ervätern erbaut 8 20 ff. 12 8. 9. 13 4. 18. 35 1. 3. 7. 46 1. Demonstrativ darauf hingewiesen, dass ehemals das Menschenopfer geherrscht, aber durch das Thieropfer verdrängt worden e. 22. Blutgenuss wird untersagt 9 4.

Das wird nun besiegelt durch den Gebrauch des Namens Jhvh, der mit der vollsten Entschiedenheit hervorgehoben wird und zwar gerade als או יהוה לקרא בשם ה' 12 8. 13 4. 21 33. 26 25 sonst nur noch 2 M. 33 19. 34 5. Das ist entschieden demonstrativ und fast gegen Jakob, der aber dennoch 28 21 sagt: והיה ה' לי לאלהים.

§ 39. Exodus.*)

Wir sind nicht berechtigt, denselben Erzähler für die ersten 4 Bücher anzunehmen. Mit Exodus beginnt eine neue Geschichte,

*) Sommersemester 1874.

ein neues Werk tritt uns entgegen, das etwa die Genesis kennt, aber selbständig ist, mit ganz anderen Anschauungen und Tendenzen, mit anderer Situation nach Innen und nach Aussen. Die Stämme sind völlig losgelöst von Jakob; sie sind durchgehends בני ישראל und da ist charakteristisch gerade der Anfang, der offenbar an Genesis anknüpfen will und 1 1—5 blos 1 M. 46 8—27 im Auszuge wiederholt, da ist אה יעקב איש statt dort V. 8 יעקב ובניו באו incorrecte יעקב ירד יצאי V. 6, während dort richtig V. 26 die nach Aegypten gekommenen יצאי ירכו 66, und Joseph mit drei Personen, und den הנפש הבאה ליעקב also mit Jakob 70. Während er hier die weitere Familie übergeht, scheint er das 6 14 ff. nachholen zu wollen; ja er beginnt vollständig ohne irgend welche Veranlassung zu wiederholen, doch hat er בכר für Genesis יעקב ב' aber er gelangt nur bis Levi, den er weiter verfolgt und bricht dann ab. Man sieht, es ist ihm gar nicht um die Stämme zu thun, er setzt diese voraus und geht einem ganz anderen Zwecke nach. Das Interesse an der Hervorhebung oder Zurückdrängung des einen oder anderen Stammes ist gar nicht vorhanden. Allerdings wird Joseph als in Aegypten weilend bezeichnet 1 5; er und alle seine Brüder sterben daselbst 6, ein neuer König von Aegypten tritt auf, der Joseph nicht mehr kennt 8, und seine Spur ist von da ab wie verwischt. Von der Bedeutung der aus ihm hervorgegangenen Doppelstämme Manasse und Efraim erfahren wir gar nichts. Es war sicher Gelegenheit gegeben, Efraims zu gedenken. Er kennt und gedenkt Josuas als Krieg führend 17 9. 10. 14, als Moses immer begleitend 24 12. 32 17. 33 11, aber erwähnt niemals seine Abstammung, wie wenn er geflissentlich keinen Vorzug Efraims betonen wollte. Das thut er auch gegen keinen anderen Stamm — mit Ausnahme eines einzigen, der noch sogleich zu besprechen ist — und dennoch werden manche wie geflissentlich herangezogen. Da begegnet uns חור 17 10. 12. 24 13. Auch sein Stamm wird nicht genannt, doch erfahren wir ihn bei anderer Gelegenheit, denn sein Enkel בצלאל בן אורי בן חור למטה יהו 31 2 zeigt ihn uns als Judäer (noch wohl wieder stillschweigend בה עמינרב אחות נחשון 6 23), wie neben ihm 31 6 אהליאב בן אחיסמך למטה דן ein Danite. Von der Verdrängung Rubens und Simeons ist keine Rede.

Aber einer wird ihm von Bedeutung, der gerade in der Genesis mit Misswollen genannt wird, Levi 2 1. 4 14. 6 16 ff. und ganz allgemein sogar 32 26 ff. Man sieht, auf ihn ist es abgesehen; Moses, wohl auch Aaron und Miriam in den Vordergrund treten zu lassen, ist die Absicht. Aber gerade Moses wird von den alten Propheten gar nicht genannt. Amos weiss gar nichts von ihm, Hosea sagt 12 14 **בנביא העלה ה' את ישראל ממצרים** ohne Namen, zuerst Micha 6 4, **משה אהרן ומרים** und das vielleicht alte 1 Sam. 12 8 **את משה ואת אהרן**, hingegen wahrscheinlich **יהונתן בן גרשם בן מנשי הוא ובניו היו כהני לשבט הדני** Richt. 18 30, wo die Beziehung zu **דן**. Den Zug aus Aegypten kennen die alten Propheten: Amos 2 10. 3 1. 9 7, aber keine Sklaverei (4 10 bezieht sich auf neuere Zeit), ebensowenig Hosea 2 17. 11 1. 12 10. 14. 13 4, auch nicht in der Stelle 1 Sam. 12 8. Erst die späteren Psalmen entlehnen unserem Buche.

Die Stellung innerhalb dieses Stammes ist merkwürdig, es wird mit Gewaltsamkeit Aaron herbeigezogen und der klaffende Zwiespalt beim goldenen Kalbe ist nicht ganz verdeckt und dennoch ist er der Geweihte, allerdings erst in späteren Psalmen. Miriam wird ebenso geflissentlich aufgenommen, zwar 2 4. 7 nicht mit Namen genannt, gar nicht 6 20, wohl aber 15 20 und da als **אהרן אהרן**. — Besonders neben dem Auszuge die Errichtung des Tempels, wobei Judäer und Daniten vorzugsweise mitwirken und demnach sicherlich antijudäisch. Es ist ein conciliatorisches Buch.

Vor allen Dingen gilt es sich klar zu machen, dass die Urkundentheorie hier sehr wenig Stütze bietet, andere Momente müssen in den Vordergrund treten. Zuvörderst müssen wir uns von Zusätzen überzeugen. Dahin gehört, um Unsicheres ausser Acht zu lassen, 7 8—13. Das Wunder mit dem zur Schlange verwandelten Stab sollte nicht vor Pharaö geschehen, gerade wie das mit der aussätzigen Hand (4 1 ff.). Aarons Schlangentab verschlingt die anderen, eine sonst (8 22. 9 3) nicht übliche Steigerung, er wird nicht ein **נהש** (4 3. 7 15), sondern ein **הנץ** (7 9. 10. 12). Die **הרממים** heissen noch **הרממים** (11), was hier sonst nicht, aber doch 1 M. 41 8, aber auch **מבשמים** wie nirgends. Das **בלטיהם** (7 22. 8 3—14) wird aramaisirt (vgl. den Samaritaner überall). Dazu noch **לאמר . . . יאמר** V. 8. Der Zusatz rührt von den Worten V. 15 her, und consequent

ist es, wenn die Samaritaner elf Wunder aufzählen (s. oben S. 143).

Späterer Zusatz ist ferner der Bericht über die Herstellung der Stiftshütte nach den Befehlen und zwar 35 30—36 2 Berufung Bezalels Wiederholung von 31 1—6 (v. 11), 36 8—38 20 die Hütte mit ihren Geräthen Wiederholung von 25 10—27 19 und 30 1—10; ferner 39 1—31 der Priestergewänder aus 28 5—43 Bezeugt wird die spätere Ergänzung auch noch durch andere Reihenfolge: Auftrag Geräte (25 10 ff.) vor Zelt (26 1 ff.), Ausführung Zelt voran, Auftrag: Räucheraltar nachgeholt (30 1 ff.), Ausführung: zur Stelle 37 25 ff., wie Samaritaner auch im Auftrage umstellt; Ausführung bei Priestergewändern in c. 39. 40 achtzehn Mal כִּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֵת מֹשֶׁה, die einzelnen Ausdrücke: für אִישׁ אֶל אֱהוִי וְאִשָּׁה אֶל אֱהוּתָהּ 26 3. 5. 6, die Ausführung אֶת אֵל אֱהוּתָהּ (36 10. 12. 13), so Samaritaner immer, sogar bei den בְּרוּבִים 25 20. 37 9 für רֵאוּ! עֵי הַקְּרָשִׁים 26 18—20 heisst es 36 23—25 רֵאוּ! עֵי הַקְּרָשִׁים 35 30 ein falscher Plur. (s. oben S. 144).

Anderes bekundet sich als Wiederholung, ohne dass man es als spätere Ergänzung bezeichnen könnte, so 6 29. 30 von 10—12 und אֲנִי ה' (in 29) aus V. 2, während בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאַרְצוֹ in V. 11 zurückbleibt — wie es scheint, eine abkürzende, schonende und die scharfe Hervorhebung des früheren אֵל שְׂרִי ignorirende Redaction.

Wiederholung ist 34 11—26 von 23 10—25. 32 und 33, aber freilich mit einer charakteristischen Verschiedenheit: nur die erste Darstellung 23 11 weiss vom Brachjahre (als Ruhe des Feldes lediglich nach 3 M.); geringfügiger ist, dass die Begründung des Sabbaths 23 12, לְמַעַן, in 34 21 fehlt. Hingegen kennt die erste Recension nicht die Vorschriften über Erstgeburt, die in der zweiten 34 19. 20 mit dem פֶּסַח in Verbindung gesetzt sind. Gerade darin, wie in noch anderen Umständen bekundet sich die zweite als Umarbeitung. Schon in Beziehung auf die Besitznahme des Landes, wie sie mühevoll und langsam von Statten geht, zeigt sich die erste V. 27—31, besonders 29 und 30 אֵל בְּשֵׁנָה אֱהוּתָהּ als ursprünglicher, während die zweite es in V. 24 seltsam umwandelt und man sieht, sie hat die erste vor sich gehabt. Als eine berichtigte Umgestaltung ergibt sich noch 34 25 אֵל הַפֶּסַח וְזִבַּח הַגִּי הַלֵּב 23 18. — Aber von

besonderer Bedeutung ist die Hervorhebung der Behandlung der Erstgeburt, namentlich der menschlichen, angeknüpft an Pessach. Von dem erstgeborenen Vieh als Opfer wissen freilich auch andere Bücher, 1 M. 4 4. 3 M. 27 26. 5 M. 12 6. 17. 14 23. 15 19; von einer Auslösung des Esels nichts und durchaus nichts von dem Menschen und nur 4 M. geht mit 2 M. Hand in Hand. Das hängt mit dem Umstande zusammen, dass es auf dem Erschlagen der Erstgeburt beruht, das wiederum kein anderes Buch kennt als die beiden, nicht die Propheten, nicht 5 M., nicht 3 M., sondern ausser späten Psalmen nur noch 2 M. und 4 M. 8 17. 33 4. Wir haben es hier mit einem Ereignisse zu thun, das eine Sitte erklären soll. Es ist offenbar, dass die Darbringung der Erstgeborenen unheimlich das alte Juda durchzieht. Wenn der König von Moab dies vollzieht (2 Kön. 3 27), so sagt Micha daran anlehnd 6 7 **הֵאֵתָן בְּבוֹרֵי** פֶּשַׁע, sonst nicht, nur noch in 2 M., wo 4 22 **בְּנֵי בְּבוֹרֵי יִשְׂרָאֵל** und dann die Drohung V. 23 **הִנֵּה אֲנֹכִי הֹרֵג אֶת בְּנֶךָ בְּכַרְךָ** (nur noch Jes. 34 9).

Man erklärt sich dies durch das Sterben der Erstgeborenen in Aegypten, das sich auch über das Vieh erstreckte 11 5. 12 29. 13 15. Daher die Heiligung des Viehes, wie des Menschen, die ausgelöst werden müssen, wenn sie nicht dargebracht werden können, an einigen Orten wie alt herüberhallend, sehr dunkel 13 1 **בְּאֲדָמָה וּבְבִהֵמָה** . . . **קָדֵשׁ לִי כֹל בְּבוֹר . . .** **בְּבוֹר כְּנֶכֶךְ חֶתָן לִי** 28 22, **לִי הוּא** dann gemildert 13 13. 15 und eben in unserer Stelle 34 20, und dem entsprechend, wo die Leviten möglichst dafür eintreten, 4 M. 13 12 ff. — 8 16 bis 18. 18 15 f. sogar **בְּהֵמַת הַלְוִי** 3 46. Mit diesem setzt auch offenbar 2 M., und nur dieses, die Beschneidung in Verbindung. Schon der Mosessohn 4 24 ff. neben **בְּבוֹרֵי** besonders 12 44. 48 6. Die Vorschrift 1 M. 17 auf das Pessach beschränkt, während 4 M. 9 davon gar nichts weiss. — So ergibt sich die zweite Recension als im Zusammenhang mit diesem Gedankengange stehend. Es ist ein offenes Compromissverfahren der Unheimlichkeit des Menschenopfers gegenüber, gerade wie auch die Erklärung von **הַבֵּן הַיְלֹד** in 1 15 ff., die noch die künstliche Erklärung von dem Wunder der **מְצֻרִים בְּבוֹרֵי** nicht kannte. Und hier entdecken wir allerdings eine alte Relation, die einfacher den Auszug aus Aegypten kennt, 13 17 ff., die

allerdings elohistisch ist. Auch die Grundlage des Berichts über Jethro's Besuch bei Moses ist elohistisch c. 18. Dieser Name V. 1 (4). 5 (8—11 jhvhistisch). 12. 15. 16. 19. 21. 23, aber auch die ganze Erzählung einfacher, menschlicher als 5 M. 1 12 ff., wo Jethro ignorirt wird. Die Grundlage des Dekalogs (c. 20) ist, als einer der ältesten Ueberreste, sicher bereits elohistisch, wofür auch 20 1 im Zusammenhang mit 19 3a der Name Elohim, und die Begründung des Sabbathgebotes mit der Schöpfung V. 12 (11) zeugt, desgleichen der Schluss V. 22 (21) ff., welcher den Altar überall angebracht wissen will. Auch die Rechtsbestimmungen von c. 21 sind wohl ihrer Grundlage nach alterthümlich, vgl. Eloh. 21 6. 13. 22 8. 27, freilich jhvhistisch umgearbeitet, und nun gar das eigenthümliche 24 8—11 (וַיַּחֲוּ אֶת הָאֱלֹהִים)!

Von besonderer Bedeutung ist die Beschreibung des tragbaren Heiligthums. Selbst abgesehen von den Wiederholungen in c. 35 ff. nimmt dessen Beschreibung einen sehr weiten Raum ein, ein Beweis, welchen Nachdruck der Verfasser darauf legt. Ein Vorbild des salomonischen Tempels ist es nicht, der weicht vollständig ab, es sei blos auf רביר und היביר hingewiesen, wie es beim salomonischen hervorgehoben ist, wovon hier keine Sylbe und so durchgehends. Im Gegentheile! Unser Verfasser, der israelitisch ist, will von vorn herein ein Opferheiligthum haben — allerdings später als der Elohist der Genesis, der von Altar und Thieropfern nichts weiss — das von Ort zu Ort wandert, und das ihm vollgültig ist, umgekehrt der judäische Deuteronomiker, dem blos מקום אשר יבחר gilt, der das frühere anderwärts Opfern während der Wüstenzeit als איש כל הישר בעיניי (12 8) bezeichnet, es nur duldet für den Eintritt ins Land, aber warnt פן תעלה עלותיך בכל מקום אשר תראה V. 13, er weiss nur von einem עץ ארון für die לוחות 10 1—5. Hingegen will der Verfasser des Exodus mit Continuität eine Cultusstätte haben und er überträgt dieselbe auf den Wüsten-aufenthalt, und auch in dem ursprünglichen Berichte unseres Verfassers — abgesehen von den Ergänzungen in 35 ff. — erkennen wir auch mehrere Entwicklungsstufen, zunächst ein Altar ככל המקום אשר תזכיר את שמי 20 22 (21), Kasten und Steine, ein Zelt אהל zu den göttlichen Offenbarungen 33 7 ff. er nennt es אהל מועד Zelt der Zusammenkunft, denn, באהל

הַאֵהֶל (30 36) 43, dem einfachern אֵהֶל be-
 gegnen wir nur noch 4 M. und im Zusatz 5 M. 31 15, 2 Sam.
 7 6 וַאֲהִיָּה מִתְהַלֵּךְ בְּאֵהֶל 6, wo מִתְהַלֵּךְ wahrscheinlich Zusatz ist
 (vgl. 1 Chr. 17 5 וַיִּמְשְׁכֵן אֵל אֵהֶל וּמִמְשְׁכֵן 5); so auch Ps. 78
 von den vorjersalemischen heiligen Stätten V. 60 אֵהֶל שָׁכַן בְּאֶדָם
 (l. שָׁכַן בְּאֵ), V. 67 וַיִּמְאֵס בְּאֵהֶל יוֹסֵף 67, daraus wird nun officielles
 מִעַד אֵהֶל und darin ist der durch einen Vorhang getrennte
 אֶרֶץ mit עֲדוּת dort wird Licht angezündet ohne Erwähnung
 der מְנֹרָה, der מִזְבֵּחַ ist אֵהֶל אֵהֶל, dort wird geschlachtet
 29 11, 12, gerade wie auch durchgehends 3 M. vgl. besonders
 17 4 ff., dort verzehren die Priester die Opfergaben 29 32, in
 4 M. ist אֵהֶל אֵהֶל der Sammelort vgl. besonders 10 3. Nun
 wird das אֵהֶל אֵהֶל der eigentliche Ort der Priester, die allein dort-
 hin kommen, und das Heiligthum überhaupt heisst אֵהֶל אֵהֶל, so
 noch 28 43, 29 4, 30, 30 18, 36, 31 7, 35 21, woraus der Ergänz-
 er vielfach wiederholt, und diesem אֵהֶל אֵהֶל begegnen wir ausser 3 M.
 und 4 M. noch einmal 1 Sam. 2 22 מִעַד אֵהֶל, was
 der Ergänz-er 38 8 aufgenommen hat, während unser Schrift-
 steller 30 18 nichts davon weiss, und 1 Kön. 8 4, wo das אֵהֶל
 מִעַד in Salomo's Tempel gebracht wird. Unter diesem Zelte
 haben wir uns nichts weiter zu denken, als ein auf einzelnen
 Stangen aufgespanntes Teppichzelt. Allein auch in dem Reiche
 Israel genügte mit der Zeit solch schwankendes Teppichzelt
 nicht mehr und entstand dort auch nicht ein grosser fester
 unverrückbarer Tempel, da man sich ja nicht auf eine Kultusstätte
 beschränkte, so doch jedenfalls ein Zelt mit festeren Holzwänden.
 Das war nun kein אֵהֶל mehr, es ward nun doch das אֵהֶל
 als Wohnung Gottes betrachtet, wie ausser אֵהֶל שָׁכַן בְּאֶדָם
 Ps. 78 60 so oft, dass אֵהֶל שָׁכַן von Gott gebraucht wird, d. h.
 zum מִשְׁכָּן [und vielleicht hiess so das zu Schiloh, wie der
 allerdings späte Psalmist daneben וַיֵּעַשׂ מִשְׁכָּן שִׁילוֹ]; wie wir
 aber namentlich c. 26 lesen, das אֵהֶל ward nun degradirt
 zum Teppich אֵהֶל עַל הַמִּשְׁכָּן 26 7, als wäre es eine Decke!
 מִשְׁכָּן als Name des Zeltes kommt sonst gar nicht vor, mit
 Ausnahme des Zusatzes in 2 Sam. 7 6, wie der Ergänz-er
 in 3 M. 8 10 — das demselben Ergänz-er wie 2 M. 35 ff.
 angehört — und 17 4, der das Schlachten auf das Opfer be-
 schränkt wissen will und deshalb die Worte אֵהֶל קָרְבַּן לָהּ
 אֵהֶל לפני מִשְׁכָּן ה' anfügt, wie der Sam. und die 70 noch erweitern

(ZDMG. XIX, 607), allgemein את משכני אשר בחוככם 3 M. 15 31 und ונתתי משכני בחוככם 26 11, selbst in Psalmen nur מ' כבודך 26 8, מ' שמך 74 7 oder gar im Plural 46 5 משכני עליון, oder 43 3 משכנתיך 78 28. 84 2. 132 5. 7. Nur in 4 M. häufig. Daraus wird nun gar beim Ergänzter אהל משכן 40 2. 6. 29, was nur noch 1 Chr. 6 32 (v. 17) kennt, oder nicht minder seltsam המשכן משכן העדת 38 21, wie wiederum ausschliesslich in 4 M. אהל העדת 1 53. 9 15. 17 22. Allein עדת ist ursprünglich der Ausdruck für das Gesetz, den Dekalog 25 16. 21 und sonst. Daher להורת העדת 32 15. 34 29, auch überhaupt ארון העדת 25 22. 30 6, aber unpassend für משכן und אהל, wo, wie es scheint, das מועד vermieden werden soll. So hat die Cultusstätte, und zwar ausserhalb Jerusalems hier ihre Geschichte.

Die Stellung, welche der Verfasser zu den Feier- und festlichen Zeiten einnimmt, ist höchst characteristisch. Den Sabbath sucht sich schon der Elohist der Genesis zu erklären, ihn kennt neben הרש Amos 3 5, Hosea 2 13 (11), 2 Kön. 4 23, wie nicht minder Jes. 1 13 (ומועדיכם) הרש ושבת. Während der Neumond als sichtbare Naturerscheinung seine Erklärung in sich trug, ist man von vorn herein mit dem eingelebten Sabbath in Verlegenheit. Der Elohist sieht in ihm ein allgemein Menschliches, den Beschluss der Schöpfung und so auch der Dekalog des 2 M. 20 9; aber das genügte nicht, er musste israelitisch werden, dazu macht ihn 31 16. Allein da ist noch das specifisch israelitische gewaltsam herbeigezogen, es wird daraus das Aufhören des Manna am 7. Tage 2 M. 16 5. 22. Allein da ist immer nur das Ruhem Gottes, wozu aber die unsere? So gelangt man zu למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן 23 12, also ist der Sabbath eine Erholung von anstrengender Arbeit בהריש ובקציר השבת 34 21 (aber dennoch nicht ohne Anknüpfung an den Auszug aus Aegypten, wie im Dekalog des 5 M.). Sowohl im Dekalog als auch in den beiden anderen gesetzlichen Stellen wird die übliche Feier des Sabbath zum Gebote, jedoch ohne dass Strafe für Verletzung erwähnt würde; dahin gelangt man erst 31 14. 15 מות יומת ונברה ונברה ונברה mit dem neuen Gebote לֹא תעשה, hier auch שבת שבתון, während bei Manna erst שבתון שבת קדש.

Ein zweites offenbar altes Fest ist das Pessachfest (dennoch wissen die alten Propheten nichts davon). Es hängt mit den ältesten schauerlichen Gebräuchen zusammen. Die Menschenopfer werden ersetzt durch Anlösung der Erstgeborenen durch die Beschneidung, die der Elohist der Genesis so nachdrücklich hervorhob, aber auch durch andere Verstümmelung, das ist der Sinn des Kampfes Jakobs mit dem Engel, 1 M. 32 26 ותקע כף ירך יעקב und 32 והוא צלע על ירכו 32, und daran sich knüpfend das Verbot des גיד הנשה 33, aber auch bei den Jebusiten 2 Sam. 5 6 ואת 8 בני אם הסירך העירים והפסחים ואת הפסחים ואת העירי שנאי נפש דוד על כן יאמרו עור ופסה לא יבוא הפסחים על המזבח (vgl. 1 Kön. 18 26), aber endlich dafür ein פסח Fest im חרש האביב angenommen wird, es ist ein eiliges Springen (כהפון vgl. 5 M. 16 3, zittern, 5 M. 10 34 ff. 2 Kön. 17 15. Ps. 48 6. 104 7 u. s. f.). Ausser dieser Hauptstelle keine Zeitangabe 13 4 ff. 23 15. 34 18, überall aber מצוה; denn das Mehloffer ist מצוה 3 M. 2 4. 5, besonders 11 und zwar ein ganzes לא העשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא הקטירו 12 4, dann 46, לא תוציא מן הבית מן הבשר הוצה, ועצם לא תשברו בו 12 15. 19. Der חמץ — ונכרתה 12 15. 19. Der חמץ nun ist der nächsterste Monat 12 2. Aber welcher ist der erste? Da musste zwischen Norden und Süden ein Unterschied eintreten, dort war er später, daher die Ausgleichung פסח שני, die 4 M. 9 6 ff. und 2 Chr. 30 2 ff. an die Hand gegeben wird, wie nicht minder für das Herbstfest החדש השביעי, das Jerobeam sich erdichtet, 1 Kön. 12 32 ff. Dann ganz ohne Zeitangabe חג הקציר בכורי מעשיך 23 16, und חג שבעה בכורי חג הקציר ähnlich wie in 5 M. 15 9 ff. und nicht minder unbestimmt 3 M. 23 10 und 22, 4 M. 28 26 ff.

Endlich das Herbstfest unbestimmt חג האסיף בשנת השנה 23 16 und חג האסיף הקופת השנה 34 22 wie 5 M. 15 13 ff., bestimmter 3 M. 23 34 ff., Jobel 4 M. 29 12 ff.

Zusatz חמץ הכפורים אחת בשנה ohne Zeitangabe 30 10, unbekannt dem Deuteron., wohl aber 3 M. 16 29 mit Zeitangabe. Dann 23 27 ff. 25 9 f. 4 M. 29 7 ff.

Unbekannt hingegen der erste Tag des siebenten Monats: wie 5 M. nur 3 M. 23 24. 4 M. 29 7 ff.

Die Beziehungen zu anderen Völkern sind sehr karg in Exodus. Im Ganzen können wir nur über zwei sprechen, denn

nur sehr gelegentlich sind erwähnt die Philister **פלשתים** 13 17, **ים פלשתים** 23 31, eben **אדום** und **מואב** im Liede am Meere 15 14. 15. Sie sind die Küstenbewohner im Süden. Andere **מרין** und **עמלק**. Mit diesen umherschweifenden Stämmen hat es seine eigenthümliche Schwierigkeit, sie einen sich und gehen wieder auseinander. Midian ist von Abraham (mit Keturah) abgeleitet 1 M. 25 2, wie Ismael von ihm mit Hagar. Sie sind eigentlich verwandt mit den Ismaeliten, so dass sie mit diesen 1 M. 37 28. 36 abwechseln und von ihnen, Richt. c. 6—8 Israel die Bekämpften, sind, dann V. 24 gesagt wird **כי ישמעאלים הם**. Auch mit Amalek sind sie eng verbunden, daher Richt. 6 3. 33. 7 12 **בני עמלק ובני קרם**. Letzteres ist der allgemeine Name der ausserisraelitischen Abrahamiten-Stämme 1 M. 25 6.

Nun begegnen wir anderswo den Midianiten bald als alten Feinden Israels, bald als Wandergenossen, als feindlich 4 M. 22 4, mit Moab 25 6. 14. 18 die buhlerische Midianiterin, und dann gegen sie der Kriegszug, ein voller Vertilgungszug c. 31, und so ist auch bereits unter Gideon der Kampf wider sie Richt. c. 6—8, eine Erinnerung die so lebhaft blieb, dass man sagte **כמכת מדין בצור עורב** Jes. 9 3, **החתות כיום מדין** das. 10 26 und wohl auch Hos. 10 14 **בשר שלמן בית ארבאל**, d. h. **צלמנע ביד ירובעל**. Andererseits erscheinen sie als Wandergenossen 4 M. 10 29, wo Moses den **חבב בן רעואל המדיני** **התן** **חבב** weiter mitzuziehen auffordert, und es zweifelhaft ist, ob er dieser zweiten dringenden Aufforderung **אל נא תעזב אותנו** nach seiner ersten Weigerung Folge geleistet, aber jedenfalls wiederholt sich die Angabe in Sauls Munde 1 Sam. 15 6, der den **קיני** auffordert sich von Amalek zu sondern um ihn nicht bekämpfen zu müssen. Dieser **קיני** ist eben der **חבב חתן** **בני חבב חתן** **חבב** **הקיני** heisst Richt. 4 11, dessen Weib Jael V. 17 ff. sich als Bundesgenossin erweist, ja die **בני קיני** **חבב** haben mit Juda zusammen Eroberungen gemacht Richt. 1 16, wie sie neben **ירחמאלי**, welche Chezroniten resp. Kalibiten waren, 1 Chr. 2 9. 25. 26. 42, als im judäischen Süden vorkommend 1 Sam. 27 10. 30 29. Daher auch **קיני** **הקיני** wie **קניזי** und **קדמני** 1 M. 15 19 zum einstigen Erbe Israels gezählt wird, also Fremde, in Israel aufgenommen, wie denn **קניזי** ein Edomiter, 1 M. 36 11. 15. 42 in der Genealogie Kaleb's immer wiederkehrt,

bald als Vater bald als Sohn, während קרמני die בני קדם sind. Wir begegnen ihnen unter Saul bei Amalek, wie oben Midjan mit Amalek. Bileam schaut auch in seiner Weissagung auf Keni 4 M. 24 21, gleich nach Amalek. Diese enge Beziehung zwischen Midjan und Israel, namentlich Moses, erklärt nun unser Buch, indem es den Moses zur Flucht dorthin genöthigt darstellt und so mit dem כהן מדין in Verbindung bringt, aber es ist, als wenn es die bekannten Namen scheute: den Namen הכב ignorirt es gänzlich, des רעואל gedenkt es einmal, aber es bringt mit neuem Namen, einmal יתר 4 18, gewöhnlich יתרו in c. 3. 4. 18, der sonst als Schwiegervater Moses nicht vorkommt, aber doch in eigenthümlichen Beziehungen erscheint: Jether heisst der Erstgeborene Gideons, der die Midjanitischen Fürsten tödten soll Richt. 8 30: so heisst ein Kalebite 1 Chr. 2 32, auch 4 17 Bruder des עפר, welcher auch Sohn Midjans genannt wird 1 M. 25 4 und neben ihm auch in מרים und מרר der ברה פרעה zum Weibe genommen V. 18. Aber noch mehr; der Vater des Judäers עמשא ist יתר 1 Kön. 2 5, der seltsam 2 Sam. 17 26 יתרא הישראלי genannt wird (Urscr. 361 f.), Abänderung für הישמעאלי, wie es 1 Chr. 2 17 erhalten ist. So spielt der Name יתר in den ismaelitisch-midjanitischen Beziehungen gegen Israel, vorzugsweise Juda, hinein, und er drang nun auch in die ältesten freundschaftlichen, ja verwandtschaftlichen Verbindungen ein, und Jithro wird in einer Weise dargestellt, dass man ihn in der That als einen Genossen in allen Beziehungen ansehen darf.

Ein feindliches Verhältniss zu Midjan tritt nirgends hervor. Anders ist es mit עמלק. Er ist ein קמני, ein Edomite, also Sohn einer פילגש 36 13, aber er ist der Urfeind. Wie Juda mit Midjan, namentlich den Kenitern, in Berührung tritt, und diese allmähig in sich aufnimmt, so hat Efraim Beziehung zu Amalek Richt. 5 14 שרשם בעמלק, und nicht minder Benjamin בנימן בעממיק. Benjamin hat diesen Erbfeind niedergeworfen 1 Sam. c. 15, doch Benjamin war aus seinem Lande schon zurückgedrängt, Amalek wird von Efraim, d. h. Josua besiegt 2 M. 17 8—16, freilich nicht von ihm allein, Aaron und Chur, d. h. Judäer, leisten Beistand 10 und 12, ganz im conciliatorischen Sinne unseres Buches.

Zu einem conciliatorischen Verfahren drängt nun aber auch der abweichende Gottesdienst zwischen Efraim-Israel und Juda; dort, wenn auch durch Elias Jhvh erkannt, doch noch der Kälberdienst, wie er durch Jerobeam I. eingeführt worden sein soll 1 Kön. 12 29 ff. mit Priestern, die in Juda als Nichtleviten nicht anerkannt werden (כהני' מקצות העם אשר לא היו מבני לוי). Das stellt unser Verfasser als ein aus alter Zeit Stammendes dar, das עגל fertigt Aaron an — welcher der echtste Priester war c. 32 — und Israel ruft [oder richtiger ויאמר V. 4 wie 70 (Urschr. 383)] 'אלה אלהיך אשר העלוך מארץ מצר' wie 1 Kön. 12 28, wo eben die בני לוי jedoch לה' sich weihen V. 26—29. So sind Aaron und das ganze Volk in diesem Abfall mit hinein verflochten, während sogar im Gegentheil der überhaupt den Moses umgebende Josua auch hier an seiner Seite ist V. 17.

So ist denn offenbar Israel noch mächtig genug, aber nicht minder Juda, mindestens im Aufstreben und es ist nun Mahnung der Vaterlandsfreunde, dass beide Reiche eng zusammenhalten, ja alle Stämme, denn auch die jenseitigen werden ausdrücklich als zum Verbande gehörig hervorgehoben, es wird nicht blos die Reihenfolge 1 2 ff. vollständig angegeben, um auf Levi zu kommen, Reuben's und Simeon's Geschlechtsfolge kurz vorgezeichnet 6 14. 15, sondern dass Moses zum Bundesschlusse errichtet habe שחיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל 24 4. Wir stehen demnach vor dem Einfalle Tiglath Pileasers I, 2 Kön. 15 29 etwa unter Amazia, dem Könige Judas, der seine Macht gegen Edom entfaltet, und Joas, dem Enkel Jehu's, Vater Jerobeams II, der den Uebermuth Judas züchtigte das. 14 8 ff. Jetzt war der patriotische Mahnruf wohl an der Zeit.

Die Dunkelheiten sind nicht alle gelöst, die Bestandtheile nicht gesondert, was durchaus nicht mehr gelingen kann, aber ein Standpunkt gewonnen. Legen wir uns noch die Frage vor über das Verhältniss des 2 M. zum 5 M. Es gilt zunächst das Verhältniss der Gesetzgebung. I. Der hebräische Slave 2 M. 21 2 כי תקנה, 5 M. 15 12 כי ימכר לך, 2 M. חנם, 5 M. את אשתו אם, 4 M. fehlt. אם בגפו 2 M. 3. 4 חעניק, 2 M. 14—16 ואת בני 5 M. 16 17 וכי (את ביתך) ואל האלהים (את ביתך) וכי 5 M. 16 17 ואת בני 2 M. 7. 10. Magd וכי ימכר איש את בתו אל המזוזה werde Beischläferin. 5 M. V. 12 וואף לאמתך 17, אמה העבריה, vgl. Jer. 34 9 ff. 2 M. 13 ושמתי לך מקום אשר ינום שמה

5 M. 19 1—10. V. 14 ausgeführt, 5 M. V. 11—13. 2 M. 15—17
 5 M. 16 ומכה אביו fehlt. 5 M. 16 וגנב איש (entspricht 28 7; aber ab-
 gesehen von dem dortigen בו וההעמר zeigt sich die Abhängigkeit
 in dem Missverständniss des hiesigen בידו ומצא. Das heisst
 offenbar: er wird gefunden in der Hand des Käufers, das ist
 allerdings etwas incorrect ausgedrückt, und 5 M. nahm es wohl:
 und er wird in der Hand des Diebes gefunden, was dem Vor-
 angegangenen widersprechen würde). Er umschreibt daher mit
 אם ימצא als stände blos ומצא wird aber 22 1 und 6 אם ימצא
 מקלל אביו wie ja כי ימצא bei dem 5 M. sehr üblich ist. 5 M.
 fehlt 5 M., wie auch viel Civilrechtliches 18—25; nur wird
 23—25 auf die falschen Zeugen angewandt 5 M. 19 21, weit ähnlicher 3 M. 24 17—21. 2 M. V. 26. 27.
 Verletzung des עבד או אמה, für ישראלי (oben 25 יצא 5 M.
 15 12. 13. 18 תשלה, 16 יצא). 2 M. 28—32 stössiger Ochs (29
 וגם בעליו יומת; 32 עבד או אמה); 33. 34 בור; 35. 36 שור — שור;
 37 שור או שה; fehlt Alles im 5 M. Wie verhält sich
 letzteres zu 2 Sam. 12 6, hat dessen Verfasser unser Buch
 gekannt? oder ist unsere Bestimmung aus dieser Geschichte
 abgeleitet? שבעתים ist etwas ungewöhnlich und daher mit
 Absicht gewählt, 70 haben שבעתים. Hat man dies an unserer
 Stelle geändert? Freilich Thargum und Midrasch steigern es, aber
 es könnte die Aenderung immerhin früh gemacht worden sein. —
 22 1—14 fehlt Alles. V. 15. 16. Verführung einer Unverlobten,
 nimmt sie zum Weibe, bei der Weigerung des Vaters בכסף ישקל
 nur noch 1 M. 34 12 und 1 Sam. 18 28. 5 M. 22 28. 29
 nimmt sie zum Weibe und giebt dem Vater, das in 5 M.
 Vorangehende setzt bereits das Doppelte נשואין und ארוסין
 voraus, 20 7 אשה חארש ואיש אחר, 28 30 ארש אשה ולא לקחה 7
 — 2 M. 22 17 מבשפה vgl. 2 Kön. 9 22. Neh. 3 4. Jes.
 47 9. 12. 5 M. 18 10 ומבשף wie Zusatz 2 M. 7 11. Jer. כשף
 (Mal. und Dan. מבשפים). — V. 18 שוכב עם בהמה 5 M. 27 21
 ארור, wo weitere Ausführung der Blutschande, die nicht mehr
 in 3 M. 18 und 20 und 2 M. nicht kennt. — V. 19 mit seinem
 יחרם (das blos hier und noch 3 M. 27 28. 29 hat, 4 M. 18 14
 כל הרם בישראל לך יהיה), mit seinem kurzen לאלהים, das der
 Ergänzung bedurfte, in בלתי לה לכרו, beim Sam. אחרים. —
 V. 20 גר welches 23 9 (תלהץ, er ist ein Stück Slave . . . וינפש
 והגר getrennt von יהום und אלתמה), ausgeführt in 10 18—19

לא חטה משפט גר ויתום 17, תעשק — מגרך 14 24 M. 5, (ואהבתם),
 27 19, ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה 27 19, und das immer wieder-
 kehrende וליתום לגר. — V. 21 תענון לא ויתום. — 24—26
 נשך wie noch 3 M. 29 35. 36 für den עני und 5 M. 23 20. 21
 נשך für Jeden, auch 24 10 ff. עבט mit Unterschied zwischen
 רעך und dem Armen — V. 27 für einen so bedeutsamen Gegen-
 stand in merkwürdiger alterthümlicher Kürze, wovon 5 M. nichts
 weiss, wohl aber 3 M. 24 11—23, in derselben Stelle, die schon
 oben als 2 M. 21 11. 23—25 deckend bezeichnet worden, aber mit
 dem eigenthümlichen Unterschiede V. 15. 16 כי יקלל אלהיו ונשא
 'ה; man möchte es als Gegensatz zu der
 Geschichte von Naboth 1 Kön. 21 10 ff. betrachten, der, angeblich
 ברך אלהים gesteinigt worden, was in 3 M. nur von dem נקב
 'ה' gesagt wird. — Auch die Zusammenstellung von אלהים
 ומלך wie hier אלהים und נשיא führt uns in eine Zeit, wo der
 Herrscher des Volkes der Repräsentant des Gottesdienstes ist. —
 V. 28 wieder scheinbar alterthümlich, מלאה ודמע sind
 biblische Hapaxlegomena; 4 M. 18 27 nimmt מלאה מן היקב
 פון תקדש auf, und ebenso das schwer zu erklärende המלאה הורע
 5 M. 22 9, wo man nicht weiss, ist es Wein oder Korn. דמע
 kommt gar nicht weiter vor, wohl aber samar. gleich הלב, wie
 4 M. 18 12 כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ורגן ראשיתם
 und kehrt später als תרומה zurück; selbst אחר לא
 ist ungewöhnlich, da אחר sonst säumen, zögern, nicht aber
 verzögern, zurückhalten bedeutet, so nur noch im Zusatz
 1 M. 24 56 vorkommt; es scheint, allerdings von der Erstlingsfrucht
 zu handeln, was dann in 23 19 und 34 26 als ראשית בכורי
 אדמתך wiederkehren würde und ausser ebenda als בכורי קציר
 הטים 23 16 oder בכורי קציר הטים 34 22 — vgl. 3 M. 23 17
 בכורים לה' und 4 M. 28 26 להם הב' 20 בכורים לה' und
 3 M. 2 14 מנחה בכ' noch selbständiger als בכ' וכיום הב'
 4 M. 18 13, dort als אשה לה', hier יהיה לה', dem Priester,
 dann im 5 M., das diesen Namen nicht kennt, dafür פרי האדמה
 26 2 ff. hat mit andern Ceremonien. Es hat sich eine feste Form
 nicht gebildet. Dann das harte בתן לי (vgl. oben), auch auf das
 Vieh ausgedehnt, ביום השמיני נתנו לי, während sonst der בכור
 entweder, wie in 3 M. und 4 M., ohne Zeitbestimmung dem
 Priester zuertheilt wird, während 5 M.

15 20 ומיום השמיני והלאה 27 22 3 M. In לפני ה' אלהיך האכלנו 20 15 allgemein für die Tauglichkeit, aber nicht für die Verpflichtung des Opfern. Hier offenbart sich der alte Zusammenhang zwischen dem Opfer der Erstgeburt und der Beschneidung und gar V. 30 enthält eine ganze Geschichte ואנשי קדש יהיון — ein starker Ausdruck — scheint zum Vorhergehenden zu gehören, geheiligt durch die Darbringungen. Das 5 M. aber bezieht es wie unsere Verseintheilung auf das Folgende und wendet es 14 21 in seiner Weise לא האכלו כל נבלה mit dem hinzugefügten לה' אלהיך. Unser Verfasser kennt nur טרפה wie oben 22 12 vgl. 1 M. 31 39, während 3 M. 7 24. 17 15. 22 8 und desgleichen Ez. 4 14. 44 31, daneben immer נבלה und zwar als verunreinigend, so dass es Priestern, die sich nicht verunreinigen dürfen, gar nicht zu essen gestattet ist, während Andere zwar dadurch sich verunreinigen und sich dann wieder reinigen müssen, aber ohne dass ihnen der Genuss untersagt ist, während 5 M. am angegebenen Orte nur נבלה und gar nicht טרפה kennt, aber den Genuss untersagt, weil es von Verunreinigung nichts wissen mag, und auch unser Buch weiss nichts von Unreinheit wie überhaupt die alten Bücher. Dort sind es wohl Götzenmahle; wie Amos 7 17 das Ausland ארמה טמאה heisst, so Hos. 9 3. 4 den Genuss von solchen Mahlen, und ist Richt. 13 7. 14 auch nichts anderes darunter zu verstehen. Welches der ältere Standpunkt, ist leicht zu ersehen: טרפה schliesst נבלה ein und nicht umgekehrt, 5 M. kennt טמא, will nichts von ihm wissen; 2 M. kennt es gar nicht. Selbst השליכון אותו ist bezeichnend. Die wilden Hunde kennt nur unser Buch, und die Geschichte der Isebel 1 Kön. 21 19. 23. 24. 22 38. 2 Kön. 9 10. 36. Dann bei Jerobeam's Nachkommen 1 Kön. 14 11, bei Baesa 16 4, altisraelitisch, während sonst der כלב als verächtliches Thier erscheint.

23 1. 2 höchst einfach, während in 5 M. viel über Zeugen. (Der Ausdruck עד חמס — überhaupt nur noch 1 M. 6 11 sonst poetisch — entlehnt 5 M. 19 16. — V. 2 setzt das ganze Volksgericht voraus.) — ודל, ein in der Prosa sonst nicht weiter vorkommendes Wort, das überhaupt 5 M. nicht erwähnt, indem es das gerechte Gericht im Allgemeinen fordert, sowohl 1 16. 17 wie 16 18—20; unsere Stelle lag 3 M. 19 15 vor, es reihte sie, deutend und erweiternd, zu ולא תהדר (לא השא פני דל)

פני גדול בצדק השפט עמיתך (הדר פני) auch 19 32. Kgl. 5 12), denn was hier gesagt ist, scheint 6 und 7 ausgeführt zu sein. 4. 5 hat sein Analogon 5 M. 22 1—6, das eben schon erweiterte Verhältnisse vor Augen hat. Dem Verfasser des 2 M. ist das bei einem אה selbstverständlich, nur für einen שנא und אויב bedarf es der Mahnung, man kennt sich auch gegenseitig, das שה ist mehr in der Herde, der Ochs ist kein Lastthier; dabei scheint es, dass die Worte וחדל מעוב לו die eigenthümliche, vielleicht missverständliche Umschreibung in והתעלמת מהם erfahren haben.

Man möchte glauben, dass V. 6—19 erweiterten geordneten Zuständen angehören, da neben den festgestellten Festzeiten, bestimmtere Institutionen vorausgesetzt werden. Das Stück besteht aus Wiederholungen: 6 wiederholt 3; תמרה משפט keineswegs so ursprünglich, הטה verbindet sich vielmehr mit der Person, Jem. vom Wege ablenken הטו בשער הטו? Amos 5 12. Jes. 10 להטות מדין דלים 29 21 vgl. Spr. 18 5 להטות צדיק במשפט 5, Mal. 3 5 ומטי גר הטה, wohl aber הטה משפט 5 M. 16 19. 24 17. 27 19, freilich ausser Kgl. 3 35 auch 1 Sam. 8 3. Auch אביון ist ein Lieblingsausdruck des 5 M., sonst nirgends im Pentateuch, überhaupt in Prosa, nur zwei Male in unserem Stücke, hier und V. 11. Selbst שקר, das חמס mildernd, ist nur dem 5 M. 19 18 entsprechend (vgl. noch 3 M. 19 11 לא תשקרו). Ebenso ist שחר 5 M. 10 16. 16 19. 27 25 merkwürdig übereinstimmend wiederum mit 1 Sam. 8 3 und die ganze Phrase כי השחר יעור ist völlig identisch mit 5 M. 16 19 und entspricht mehr seinem gehobenen Styl als dem des einfachen 2 M. — V. 9 wiederholt 22 20 und das hier hinzugefügte אתם ידעתם את נפש הגר entspricht der Einschärfung in 5 M. וזכרת כי עבר היית. Und nun das שמטת הארץ V. 10. 11 von dem nur noch 3 M. weiss, dann der Festkalender, die Wiederholung der בכורים in V. 19 und endlich das seltsame לא תחלב גרי בחלב אמו, das 34 26 wiederkehrt und 5 M. 14 21 aufgenommen wird, das auch weiter nichts als anderer Ausdruck ist für das obige לו תהנו ביום השמיני תהנו לו 22 29.

So haben wir hier ein Buch der seltsamsten Mischung vor uns. 1. Auszug aus Aegypten mit den Wundern, die sonst nicht erwähnt werden. 2. Restituierung der Leviten und Priester und die Einigung derselben. 3. Leise Einheitsversuche zwischen

Juda und Efraim; besondere Entschuldigung des Kälberdienstes in Letzterem. 4. Versuche der Einigung zwischen Elohim und Jhvh. 5. Freundliches Verhältniss zu Midjan, wo von anderswo Anklänge ohne Gedenken der feindlichen Berührungen; hingegen Feindschaft gegen Amalek, wie sie später weniger hervortritt. 6. Berechtigung der nichtjerusalemischen Cultusstätten und Ausmalung des alten Tempels unter verschiedenen Formen als לְהַיְיב und dann als מִשְׁכָּן. 7. Das Opfer des Erstgeborenen in Verbindung gesetzt mit פֶּסַח. 8. Der ausführliche Festkalender, doch flüssiger als die spätere Satzung. 9. Einfache Gesetzgebung, an den alten Dekalog sich anschliessend, doch bereits in erweiterter Form. 10. Versuch einer umgestalteten Gesetzgebung in einem Zusatze. 11. Unkenntniss verbotener Speisen, Unreinheit. 12. Specielle Gesetze, namentlich für die Herstellung der Stiftshütte. Um zur rechten Würdigung des Buches zu gelangen, muss 13. auch das Verhältniss zu andern Büchern, namentlich 5 M., wo wir vollständige Umarbeitung desselben wahrnehmen, betrachtet werden.

Das Buch ist weder ursprünglich noch in seinem Verlaufe eigentlich jüdisch, aber auch keineswegs gegen Juda; es ist von alter Grundlage, in den Nerv der ganzen Gedankenanschauung eingreifend, aus der ganzen vollen Volksanschauung im religiösen und staatlichen Leben hervorgegangen und mit aller Sorgfalt und Rücksicht verarbeitend. Gerade aber weil es das ganze bürgerliche und religiöse Volksleben umspannen will, ist es ausgestaltet, umgearbeitet und durch Zusätze erweitert worden, so dass es, wie es uns vorliegt, keinen einheitlichen Character hat.

§ 40. Leviticus.

Auch bei diesem Buche stehen wir vor den grössten Schwierigkeiten und die Ansichten über dasselbe gehen mächtig auseinander; das Verhältniss zu 5 M. wird von den entgegengesetztesten Seiten aufgefasst. Welcher Art die Abhängigkeit der verschiedenen Bücher von einander ist, darüber hat sich die Kritik in sehr abweichender Weise geäussert: Die Einen geben dem Deuteronomiker die Priorität (in neuester Zeit Kalisch Comm. j. Z. X, 270; Zunz, DMG. XXVIII, 76—84), die Anderen dem 3 M. Ganz haltlos ist, was von dem Standpunkt der

Zusammengehörigkeit der Bücher gesagt wird, von einem Elohisten und Jhvhisten ist in diesem Buche noch viel weniger eine Spur als in 2 M. Dass mehrere Bestandtheile des Buches Merkmale tiefer Jugend an sich tragen, dass hie und da Einzelnes nachexilisch ist, wird sich immer mit grösserer Sicherheit herausstellen; aber andererseits wird auch die Ueberzeugung zu gewinnen sein, dass das 5 M. von 3 M., nicht dieses von jenem abhängig sei, dass darin ferner Stücke von hohem Alter anzutreffen sind, so dass die ganze Anlage auf einer alten Grundlage ruht. Wie ist es einem späteren Verfasser möglich, auch für die alte Zeit nur von אהל מועד zu sprechen, nie von משכן — denn beide Male, wo es vorkommt 8 10. 17 14, sind Zusätze; 15 31. 26 11 hat allgemeineren Sinn — während er den Ausdruck מקדש gar manchmal sich entschlüpfen lässt. Sollte einem so späten Schriftsteller, dem es (c. 23) so sehr darauf ankam, den Festkalender mit den Opfern festzustellen, nicht einmal ein Monatsname aus den späteren Benennungen entschlüpft sein, sollte das historische Bewusstsein in ihm so lebendig gewesen sein, dass er mit grosser Sorgfalt sich des zu seiner Zeit Herrschenden enthält? Wie ist es möglich, dass er in seiner Gesetzgebung, die von den verbotenen Ehen so umständlich handelt, gerade die Schwagerehe und das Verbot der Rückkehr der Geschiedenen nach ihrer Ehe mit einem anderen Manne ganz ignorirt? Es mag erklärlich sein, dass er das Königsgesetz ganz umgeht, es mochte nicht in seiner Tendenz liegen, aber ist es denkbar, dass er in seinen Androhungen das יולד ה' אותך ואת מלכך aus 5 M. 28 36 gleichfalls mit Absicht übergangen habe? Auch von einem נביא weiss er Nichts; war dem späteren Priester dieses Institut aus alter Zeit so fremd oder so widerstrebend, dass er es vollständig ignoriren mochte? Allerdings, einen Priester vom reinsten Wasser haben wir hier vor uns, und nur Weniges was ausserhalb des priesterlichen Gesichtskreises lag, kann sein Interesse fesseln, geschichtliche Ereignisse sind für ihn gar nicht vorhanden; aber selbst hier treffen wir auf Umstände, die sehr zum Nachdenken auffordern. Dass wir es mit einem priesterlichen Verfasser zu thun haben, dem lediglich die Aufgabe des Priesterstandes am Herzen lag, für den das religiöse Leben in der Stellung der Priester und im Opfercultus erfüllt war, entging auch der alten Zeit nicht,

so dass sie wenigstens soviel erkannte, es sei ein Buch, das zunächst blos die Belehrung für die Priester geben wollte, und sie nennt es mit Recht *הורח כהנים*, was die 70 *Λευιτικόν*, Leviticus. Aber der letztere Name — der Name ist falsch und aus späterer Auffassung — giebt uns wieder zu denken. Gerade von Leviten ist nicht im Geringsten die Rede — mit Ausnahme von 25 32—34, wo seltsamerweise Dinge vorausgesetzt werden, die noch gar nicht erwähnt worden, die entschieden späterer Zusatz sein müssen: — kann ein Priester der späteren Zeit die Leviten ganz vergessen, ignoriren, sind sie nicht immer die Tempeldiener geblieben? — Ereignisse kommen nicht vor, und dennoch zwei, und zwar eines, das ausser allem Zusammenhange mit dem ganzen Buche, 24 10 ff. über den *מקלל*, spätere Zuthat sein mag, das andere, von Nadab und Abihu 10 1 ff., das offenbar zum ganzen Gedankengange gehört, aber so höchst räthselhaft und unmotivirt darin sich ausnimmt. Was ist es mit diesem Ereignisse?

Nun aber ist gerade die Stellung der Leviten das prägnante Merkmal für ein jedes der pentateuchischen Bücher. 1 M. verwirft Levi, 2 M. zieht ihn entschieden heran, die religiösen Häupter entstammen ihm, auch Aaron ist ein *לוי*, die Leviten sind die Vertreter des Gottesglaubens, sie haben dennoch gar keine Function, — denn 38 21 *עבדת הלויים ביד איתמר בן אהרן* gehört dem Ergänzter an. — 3 M. ignorirt sie vollständig, ohne Kampf und Dienst, 4 M. hebt sie hervor als Diener und Begleiter des Priesterthums, aber auch im harten Kampfe mit ihm, der im Streite Korah's gipfelt, während 5 M. wieder die Priester Leviten sein lässt *הכהנים הלוי'* und vom Streite Korah's Nichts wissen will, ihn auf Dathan und Abiram beschränkt. So nimmt ein jedes Buch seinen eigenen Standpunkt ein in Betreff der Stellung der Leviten. Sie enthüllen uns einen langen Kampf über die Leviten, über deren Stellung zu den Priestern in verschiedenen Epochen, deren Reihenfolge schwer zu bestimmen ist. Worin spitzt sich der Kampf zu in 4 M.? In den *מקריבי קטרת*. Doch siehe da, dasselbe tritt uns im Innern des Priesterthums gerade in 3 M. 10 entgegen. Gerade hier muss eine scharfe Differenz gewesen sein. Wir haben erkannt, dass 2 M. 30 1—10 ein späteres Stück ist, die Einfügung eines *מזבח מקטרת קטרת*, so dass zum Unterschiede zwischen ihm und dem

schlichten מִזְבַּח dieser העֹלָה מ' heisst bei 2 M. 30 28, neben 27, 31 9 neben 8, 35 16 neben 15, 38 1 neben 37 25, 40 6 neben 5 (מ' הַזֶּבֶח לַק'). 10. 29 (neben הַזֶּבֶח מ') und so auch mehrmals מ' הַזֶּבֶח מ' הנחשת. Diese Ausdrücke finden wir in 3 M. in c. 4, מ' העֹלָה 4. 7. 10. 18. 25. 30. 34 neben מ' קטרת הסמי V. 7, sonst nirgends. Wir haben es demnach hier mit einem fremdartigen Stücke zu thun. Wie verhält es sich überhaupt mit dem קטרת in 3 M.? Nur einmal im Jahre bringt es Aaron mit 16 12. 16, nicht von einem täglichen wie der Ergänzter 2 M. 30 7 und von da an mehrfach — 25 6 scheint späterer Zusatz — [das Gesetz darüber וימתו ה' וימתו לפני ה' בקרבכם לפני ה' וימתו V. 1 und den eigenthümlichen V. 2]. Nur bei מנחה noch לבנה 2 1. 2. 16. 6 8, während 5 11. 12 ohne לבנה. Hier ist ein offener Kampf, daher das מחתה in 3 M. nur c. 10 und 16 und 4 M. 16, sonst fast gar nicht.

Als ein Buch mit priesterlichen Satzungen beginnt es sicher früh und hört spät auf, wie wir auch solche alte phönizische Denkmäler haben (die Inschrift von Marseille). Wie es eine eigenthümliche Priesteranschauung giebt, die sich forterbt, so auch eine eigne Priestersprache, bei der es um so schwieriger ist, den Unterschied der Zeiten festzustellen, sie sind daher unserem Buche eigenthümlich. Man betrachte Worte wie נרצה wohlgefällig aufgenommen werden 1 4. 7 18. 19 7. 22 23. 25. 27 (wie nirgends weiter); קָמֵץ und קָמֵץ 2 2. 5 12 (noch 4 M. 5 26, nicht so 1 M. 41 47); אֹזְבֵרָה Branddarbringung 2 2. 6 8. 24. 9 16 (4 M. 5 26, sonst הַזֶּבֶח etwa noch Jes. 66 4 und etwa 2 M. 34 19 für תֹּזְבֵרָה); אִשָּׁה hier und 4 M. häufig, sonst nirgends; עֵרְבֶקֶת 5 15. 18. 25. 27 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 12. 13. 15. 16. 17. 18. 19. 23 (הע'). 25. 27 (nur noch 4 M. 18 16); הַמַּצִּיא (Blut) darreichen 9 12. 13. 18; פָּרַם Kleid zerreißen 10 6. 13 45. 21 10; הַזֶּרִיעַ vom Weibe, Samen aufnehmen 12 2; הַחֲתִים wahrscheinlich = כְּתָם Blutflecken 15 3; הַזֶּרֶקֶת fern halten 15 31, vgl. וַיִּזְרוּ 22 2, bei dem נֹזֵר 4 M. 6, und הַנָּזֵר auch im Sacharja; פָּרַשׁ Bescheid geben 24 12; בֵּין — וּבֵין sowohl — als 27 14. Auch eigenthümliche Constructionen: Gebrauch des כִּי nach dem Subject 1 2. 2 1. 4 2. 5 1. 4. 15. 17 (וְאִם נֶפֶשׁ כִּי). 21. 7 21. 13 2. 9. 18. 24. 29. 38. 40. 47. 15 2. 16. 19. 25. 22 11. 12. 13. 27. 24 15. 17. 19. 25 26. 29. 27 14 (auch in 4 M.); הַשִּׁגָּה יָדוּ (neben הַגִּיעָה יָדוּ 5 7, מִצָּאָה יָדוּ 25 28, das auch sonst üblich) 5 11.

14 21. 22. 30. 31. 32. 25 26. 47. 49. 27 8 (noch 4 M. 6 21. Ez. 46 7); **קרבניהם**; **קרבן** im Plur. 7 38; 1 8. 12; **הפדר**; desgl. 8 20, sonst nirgends.

Gehen wir an Einzelnes. C. 4 bietet deutliche Spuren der Jugend. Ausser dem oben besprochenen **מוֹבַח העולה** ist nur hier **הבהן המשיה**. Ob blos ein solcher ist oder mehrere; solche sind 2 M. 28 41. 40 15 **ומשהח אותם**, 4 M. 3 3 **בני א'** **בני 7** **ביום משהו אותם**, auch 3 M. 7 36 **הבהנים המשהים**; **שמן משהח ה' עליכם**; hingegen wird 8 12 blos Aaron gesalbt, wie 2 M. 29 7, auch 3 M. 21 12 **בי מר שמן כי משהח אלהיו עליו**. — V. 8 **המכסה על הקרב**, während sonst (3 3. 9. 14. 7 3, auch 2 M. 29 13. 22) **את**. **על** aber ist spät, kommt in Hiob, Maleachi, Nehemia und späteren Psalmen vor, einzelne andere Stellen sind zweifelhaft, prägnant Habakuk 2 14 **כי המלא הארץ** **כי מלאה הארץ** für Jes. 11 9 **לדעת את כבוד ה' במים יכסו על ים**. **דעה את ה' במים לים מכסים**. — 7 18. 25. 30. 34, während sonst in 3 M. 8 15. 9 9, jenes aber heisst Blut vergiessen wie 17 4. 13 (wo die Acc. falsch gesetzt sind), wohl aber 5 M. 12 16. 24. 27. 15 23, so auch 2 M. 29 12 für **יצק**, das 3 M. 8 15. — V. 22 das **נשיא** wie in Ez. — V. 6. 17 das **פרבה** kommt nur noch 16 2. 12. 15. 21 23. 24 3 vor. — Aber gerade c. 16, das wiederum nur von dem **קצרה** als der hohen Gabe spricht, kennt auch nur den **ארון** V. 2, das **בפרה** V. 2. 13. 14. 15. und c. 24 auch den **שלהן** V. 6, die **מנורה** V. 4 mit **נר** V. 2, **נרות** V. 4.

Wie verhält sich c. 8 zu 2 M. 29? Wir haben hier **שפק** für dort **יצק** kennen gelernt. Aber auch sonst beachtenswerthe Verschiedenheiten. 3 M. 8 8 **ואת התמים** **ותן אל חשן את האורי**, sie fehlen 2 M. 29 5, auch 39 21, während sie 28 30 stehen; das ist deren späteres Verschwinden. Was 3 M. 8 11. 12 von dem Salben der Gefässe sagt, hat 2 M. 40 9—11 mit dem prägnanten **מוֹבַח העולה**. — **פדר** 3 M. 8 20 fehlt in 2 M., wie in 3 M. z. B. 9 13. — 3 M. 8 25. 26. 29 ist **שיק** des Altars, **הזה** des Moses, das tritt 2 M. 29 22. 26. 27 nicht so hervor, vielmehr auch **שוק לבהן** wie 3 M. 7 32.

C. 9 hat allein **ה' כבוד** wie 4 M., Ez. und spätere Schriften; hat V. 10 **הלב** ohne weitere Bestimmung, hat **המכסה** V. 19 absolut, hat V. 20. 21 **ההנות**.

C. 11 hat die verbotenen Speisen in grosser Ausführlichkeit,

namentlich als שקץ, ihre verunreinigende נבלה, das hat 5 M. 14 weit kürzer, hat aber namentlich die zu essenden 4. 5. 11. 20. Nichts von שקץ sondern einmal הועכה V. 3 und nur einmal הגעו ובנבלתם לא הגעו V. 8 und נבלה V. 4 zum Genuss untersagt.

C. 13. 14 von נגעים, nur ganz kurze Andeutungen, aber als ein Bekanntes 5 M. 24 8. 9 mit Hinweis auf 4 M. 12 10 ff.

C. 16 ist allerdings nicht alt mit seinem ארון, כפרה, seinem יה"כ, aber ist עוואל persisch? V. 8. 10. 26 oder hängt es nicht vielmehr mit den altheidnischen שעירים 17 7 zusammen?

C. 17 mit seinem Verbote des Fleischgenusses ausserhalb des מועד, אהל מועד, dem 5 M. entgegentritt, ist entschieden alt, während V. 4 לה' לפני משכן ה' späterer Zusatz ist (משכן nur hier in 3 M.). Das ist offenbar das אבל על הדם 19 26, wie es 1 M. 9 4 hervortritt, 1 Sam. 14 32 f., dagegen 5 M. 12 16. 23—25. An נבלה וטרפה verunreinigt sich auch der גר V. 15, hingegen 5 M. 14 21 in Beziehung auf נבלה: התננה — לגר, und von טרפה gar nichts.

Das Verhältniss von c. 18 und 20 zu bestimmen ist nicht leicht. Dass sie zwei verschiedene Recensionen eines und desselben Gegenstandes sind, die eine, indem sie die andere kennt, dieselbe mit Willen umarbeitet, würde, selbst wenn keine Abweichung zwischen beiden vorläge, selbstverständlich sein, denn es lässt sich doch gar nicht denken, dass ein verständiger Schriftsteller denselben Gegenstand kurz hintereinander wiederholt und zwar in der Art, dass dasselbe einmal in der Form des Verbots, das zweite Mal ebenso umständlich mit der darauf gesetzten Strafe dargelegt wird. Nun sind aber in der That nicht unbedeutende Abweichungen zwischen beiden. Gemeinschaftlich haben sie אב וואם 18 8 und 20 11, wie dies auch 5 M. 23 1. 27 20. Um so auffallender ist, dass ערות אב וואם 18 7 in c. 20 (wie in 5 M.) fehlt, während hier dafür מקלל אב וואם 20 9 wie 2 M. 20 17. Gemeinsam ist beiden ערות אהותך בת אביך או בת אמך 18 9 und 21 17, allein dort mit dem hier fehlenden Zusatz מולדה בית או מולדה חוץ בת אשת אביך מולדה und ebenso fehlt מולדה בית או מולדה חוץ בת אבך 18 11. Ferner fehlt aus 18 10 בת בנך או בת בתך in c. 20; beide lassen die בת weg. Gemeinsam ist אהות אב וואם 18 12. 13 und 20 19; desgleichen אשת אחי אביך דדתך 18 14 und 20 20 ודרו ודרו; desgleichen כלתך 18 15 und 20 12, ebenso נדה הוא 18 16 und 20 21, hier mit der Verschärfung אה

beide erwähnen nichts von der pflichtmässigen Schwagerehe aus 5 M. 25 5 ff.: desgleichen **אשה וברה** 18 17, was 20 14 als **אשה ואמה** erscheint und ähnlich 5 M. 27 23 als **הזנתו**. Höchst beachtenswerth ist, dass **אל אהתה** aus 18 18 in e. 20 fehlt, was die 70 in 5 M. 27 23 einschalten (*μετὰ τῆς ἀδελφῆς τῆς γυναιῶνος αὐτοῦ*), hingegen beide wiederum **אשה בנדה טמאה** und **רוה** 18 19 und 20 18, **אשת איש** in 18 20 als **אשת עמיתך** (lediglich Ausdruck des 3 M. und noch **גבר עמיתי** Zach. 13 7), hingegen 20 10 als **אשת רעהו** (dieser Ausdruck ausser hier und in e. 19 dem 3 M. ganz fremd, ebenso nicht in 4 M., wohl aber in 1, 2 und 5 M., und **אשת רעהו** auch in Ezechiel), so dass dem Redactor des 3 M. wohl die 'ר' א nicht genügte, und er sich bemüsst sah, **אשה איש** noch hinzu zu setzen, während 5 M. 22 22 **אשה בעלת בעל**. Selbst **מלך** fehlt bei beiden nicht, es kommt 18 21 in die Mitte hinein, geht 20 2–5 in Ausführlichkeit voran. Ebenso **ואת משכבי אשה תועבה** 18 22 und 20 13, vgl. 5 M. 23 18 **קדשה**, ferner **איש ואשה ובהמה** 18 24 und 20 15. 16 vgl. 2 M. 21 19. 5 M. 27 21 und folg. **והרגת את האשה ואת הבהמה** und **ואת הבהמה והרגתו** in e. 20 vgl. 2 M. 21 23 **יסקל**. Bei diesen Abweichungen begegnen wir in e. 18 einzelnen Bestimmungen, die in e. 20 gänzlich vermisst werden, so **אחות איש ואשה** und **אחי בן וברה**, **אשת אב**; umgekehrt fehlt in e. 18, was in e. 20 zunächst neben dem **מלך** steht. **והנפש אשר חפנה אל האבת ואל** **איש** zuerst, nachhinkend nochmals V. 27 **איש** **או אשה** **כי יהיה בהם אוב או ידעני**, also in 18 gar nicht, hingegen in e. 20 mit dem prägnanten Ausdruck **לונת** wie ebenso V. 5 hier **אחרי המלך** **לונת** **אחרי** ein Ausdruck, der in Beziehung auf Götzendienst blos noch 17 7 vorkommt **לשעירי אשר הם וני אחריהם**, während derselbe in diesem Sinne gerade bei alten Schriftstellern von jeher sehr häufig ist. Dabei hat 18 5 den Ausdruck **אשר יעשה אותם** **האדם** **והי בהם**, der in 20 8 und 22 fehlt, und weiter nirgends als Ez. 20 11. 13. 21 vorkommt, e. 18 hat V. 19 **טמאה**, V. 20 und 23 **בה**, V. 24 **הטמא** und **נטמאו**, 25 und 27 **הטמא**, 28 **כטמאכם** und 30 **הטמאו**, während e. 20 nur bei V. 3 hat **מקדשי** **טמא** **את**, während V. 25 und 26 Redactionszusätze zu sein scheinen, gerade wie V. 27. — In e. 18 sind die

andern Völker schon vertrieben, V. 25 וּחְקַא הָאָרֶץ אֶת יִשְׁבֵּיהָ, 28 כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לְפָנֵיכֶם, das hat 20 22–24 nicht, das sich also noch mehr in die alte Situation hineindenkt. — So wäre das Resultat eingehender Vergleichung, dass c. 20 das ältere ist, das, neben der Hervorhebung der Strafen, den Standpunkt der älteren Zeit darstellt, es hat das קָלֵל אֲבִיו וְאִמוֹ wie 2 M., das dem 5 M. fehlt, aber nicht das unnatürliche עֲרוֹת אֵב וְאִם, es hat noch nicht die Ausdehnung von בַּת אִשָּׁה אֲבִיךָ, nicht das unnatürliche בַּת בֶּן וּבַת בַּת. Durch das Fehlen des יָבוֹם characterisiren sich beide als priesterlich israelitisch, das ursprünglich וְאִמָּה aber in c. 20, das 5 M. als חֲחַנְתּוֹ wiederholt, bricht c. 18 in das natürlichere וּבַתָּהּ ab, das אִשָּׁה אֵל אֲחֻוֹתָהּ kennt c. 20 wie das ganze Alterthum nicht, wie Jakob und David beweisen, während später der Nachdruck so sehr darauf gelegt wird, dass die 70 es sogar in 5 M. ergänzen, und der Verfasser von c. 20 nimmt es auf. Das alte אִשָּׁה רַעְוָהּ wie c. 20 ist dem späteren c. 18 entfremdet und daraus wird hier אִשָּׁה עַמִּיתוֹ, von dem Götzendienste steht c. 18 מִלֶּךְ nicht so im Vordergrund wie c. 20. אֵב וִירְעָנִי kennt c. 18 gar nicht mehr. Dem c. 20 eben ist der Götzdienst ein זָנָה und daher erklärt sich die Verbindung zwischen ihm und den Gesetzen über Blutschande, während c. 18 blos eine Verbindung mit זָכַר als קָדֵשׁ erkennt, ebenso ist das Tödten der בְּהֵמָה alterthümlich. Gerade deshalb nun hat der Redactor die zweite Recension in c. 18 in ihm homogenerer Gestalt aufgenommen, sie als zur טָמְאָה gehörig bezeichnet und c. 20 hat einige Zusätze erhalten: die אִשָּׁה רַעְוָהּ neben אִשָּׁה אִישׁ, den Anhang von reinen und unreinen Speisen und die Neugestaltung des אֵב אוֹ יִרְעוֹנִי.

In einem gewissen ähnlichen Verhältnisse stehen c. 19 und 21 zu einander, nur ist hier wohl c. 19 das ältere, 21 das viel jüngere. Ersteres trägt fast durchaus keinen priesterlichen Character und wo es aus der rein menschlichen Sittlichkeit zum Gottesdienstlichen übergeht, hat es den entschieden alterthümlichen Character, so das אֵבֶל אֵל הָרֵם V. 26, was zu c. 17 besprochen worden, das Verbot der אֲבַת וִירְעָנִי V. 31, wie es c. 20 zwei Mal wiederkehrt, beides aus alter Zeit herstammende Verbote. Man möchte für dieses c. 19 die Zeit erkennen, in welcher das Prophetenthum bereits in edelster Blüthe

stand und seiner tief sittlichen Gesinnung Ausdruck gab, eine Zeit des Jesaias. Mit ihm — und fast ausschliesslich mit ihm — stimmt unser Capitel V. 4 in dem Ausdruck אלילים, wie auch מסכה der späteren Zeit weniger geläufig ist wie der alten. Man möchte darin eine prophetische Erweiterung des Dekalogs erblicken, den wir fast ganz darin aufgenommen sehen, so V. 3 Eltern und Sabbath, 4 Götzen, 11 Diebstahl, 12 Meineid. Der Inhalt von V. 5—8 ist übertragen auf 7 15—18: V. 10 aufgenommen für קציר שרה 23 22 und weiter ausgeführt 5 M. 24 19—22. — Neben dem ächt levitischen עמיה in V. 11. 15. 16 begegnen wir jedoch auch dem רע V. 13. 16. 18. — V. 13 wird in 5 M. 24 15 aufgenommen, aber in sehr ungeeigneter Zusammenziehung von unserem לא העשק את רעך . . . לא הלך בקר לא העשק שכיר . . . ביומו תתן שכרו in פעלת שכיר אתך עד בקר ולא תבא עליו השמש. — Bedenken erwecken die herrlichen Verse 14—18 schon dadurch, dass sie — ausser V. 15 von der Gerechtigkeit im Rechtsprechen — gar keine Analogie weiter in der Schrift haben, und selbst manche Ausdrücke schon den Character der späteren Zeit in sich zu tragen scheinen, so ist מבשור (14) und עשה עול (15) nur dem Ezechiel geläufig, הלך רכיל kommt nur von Jeremias an vor, das לא העמד על דם רעך scheint doch wohl die Bedeutung zu haben: aufstehen wider das Blut, d. h. eine sein Leben bedrohende falsche Anklage gegen ihn richten, also entsprechend dem קום von dem עד in 5 M. 19 15. 16. עמד in diesem Sinne ist aber sehr spät, gehört dem Daniel (8 25. 11 14) und dem Chronisten (I, 21 1) an. Eigenthümlich ist der Gebrauch von נקם und נטר in V. 18. נטר ist in diesem Sinne überhaupt selten, nur wenig bei Jeremias und Nahum und späten Psalmen, aber ungewöhnlicher Weise mit dem Accusativ der Person, während Nahum 1 2 נטר הוא לֵאמֹר: לֵאמֹר: לֵאמֹר hat die Person, mit מן oder ב bei sich, der Accusativ ist der Gegenstand oder die Person, welche gerochen werden soll, weil an ihnen der Frevel geschehen, auch das אהב ל', das V. 34 wiederkehrt, ist durchaus ohne weiteres Beispiel, hingegen 5 M. 10 18. 19 אהב גר, אהב את הגר, hier scheint sich eine spätprophetische Erweiterung angeschlossen zu haben. Alter Bestandtheil ist hingegen V. 19, der die Gegenstände in Gleichartigkeit zusammenfasst. Das הרביע בהמה, wofür הרביע, das nur noch 26 16 und daraus 18 23. wird dem 5 M. 22 10 zu

לא תחרש בשר בחמר, das כלאי שדה beschränkt sich ihm (das. V. 9) auf לא תורע כרמך כלאים (und daselbst allein der Ausdruck כלאים) und das כ' בגד nimmt 5 M. das. V. 11 unter dem weiter nicht vorkommenden Ausdruck שעיטנו auf, muss ihn aber durch צמר ופשתים erklären. — Die Verse 20—22 sind höchst eigenthümlich mit ihren Hapaxlegomenen. נהרפה entspricht dem בחרפם בפלשתים 2 Sam. 23 9 und חרף נפשו Richt. 5 18. חפשה und חפשה בקרת ist nicht einmal seinem Sinne nach sicher; der Nachdruck auf den Missbrauch der Magd, was sogar durch Opfer gesühnt werden muss, klingt so recht alterthümlich. — V. 23—25 scheint in dem בכורים-Gebote, auch 5 M. 26 1—11, seine Milderung gefunden zu haben. In 26 ist das alte אכל על הרם, auch der נחש in 1 M. und bei Bileam ist alt und 5 M. 18 10 aufgenommen, ebenso עונן, das auch bei Jesaias und Micha, hingegen kennt unsere Stelle nicht כסף und קסם. — 27. 28 פאה ראש ווקן und שרט aufgenommen in 21 5 und beschränkt auf Priester (Jer. 9 25. 25 23. 49 32 פאה, Ezechiel 44 20 nur der Priester), desgleichen V. 29 בח איש כהן כי החל לזנות 21 9, beschränkt 21 9 ותחלל את בתך להונתה, dann 30 noch Wiederholung von שבת und מקדש und V. 31 von אבות (etwa aus c. 20); noch das schöne 32 ושיבה ווקן, die Milde V. 33. 34 gegen גר, die Wiederholung in V. 35 mit עשה עול und dem gerechten Gerichte, das ebenfalls 5 M. 25 13 bis 16 aufgenommen ist, dort wie hier dem Ausdruck משורה, den nur noch Ezechiel und Chronik kennen, begegnen. Wir haben es hier mit einem Stücke von alter Grundlage und mit späterer Ausstattung zu thun.

Hingegen ist c. 21—22 26 gewiss jung und ächt priesterlich. Von vornherein erwecken die בני אהרן grosses Bedenken, sogar noch Neh. 10 39. 2 Chr. 13 9. 10. 26 18. 35 14 (Ztschr. III, 119), das טמאה מת mit dem Ausdruck נפש מת V. 1. 11 (4 M. 5 2. 6 6. 9 6. 7 10, Chag. 2 13), im Ganzen Ez. 44 25; ונה וחללה וגרושה Ez. das. 22; 10—15 כ"הג nur noch 4 M. 35 25. 28 und die Gebote ähnlich denen der Zadokiten bei Ez. das.; 17 ff. מומי כהן mit dem לחם אלהיו 6. 8. 17. 21. 22, das פרכת V. 23; 22 2 ff. Nachdruck auf die Reinheit des כהן, ihm נבלה וטרפה verboten. V. 8 wie Ez. 4 14. 44 31, während Unreinheit 17 15 für jeden, selbst für den גר, und dann V. 10—16 Nachdruck und weitläufige Auseinandersetzungen des Genusses der

Priestergaben. Doch ist hier über das Alter nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden; **אכל כי**, das V. 11. 12. 13 im Sinne: davon essen vorkommt, ist ein priesterlicher Ausdruck, der schon Richt. 12 16 und 2 M. 12 43. 44. 45. 48 gebraucht wird. **כי** nach dem Subject V. 11—14 ist richtiger Ausdruck des Leviticus. 22 17—25 ist wohl sehr alt; die Fehlerlosigkeit der Opferthiere ist eine Anforderung der Priester, die sich schon frühzeitig geltend macht, daher auch 5 M. 15 21 mit Beziehung auf **בכור או**: **מום פסח או** **עור כל מום רע** und für jedes Opfer 17 1 **רע כל הכר רע** vgl. Maleachi 1 13 **גזל את הפסח ואת החלה**. Der Einschluss des **גר** V. 18 wie 17 15 und 2 M. 12 47. 48 (was 4 M. 9 14 nur copirt), während der **גר** 5 M. 14 21 eine ganz andere Stellung einnimmt. Auch hier **כי** nach dem Subject V. 21. Bedenken erweckt nur V. 25 als etwa späterer Zusatz. **בן נבר** kommt zwar bei den höchsten sacramentalen Handlungen schon früh vor, sie werden als **בן נבר מוקנת בכסף מבל בן נבר** bei der Beschneidung eingeschlossen 1 M. 17 12. 27, hingegen der **בן נבר**, die nicht **מוקנת**, vom **פסח** ausgeschlossen, denn häufig kommt der Ausdruck nur wieder in den nachexilischen Schriften vor (II Jes., Ez., Neh., späte Psalmen). Auch hier scheint es dieser Periode anzugehören, dafür spricht der ganze Gedanke, von Fremden Opfer anzunehmen; das ist erst im zweiten Tempel, wo die die Oberherrschaft führenden Könige Opfer nach Jerusalem senden, dann das **להם אלהיכם** wie nur noch 21 fünf Male, auch **משהתם** wie Mal. 1 14 **מושהת לאדני**, hier noch als Abstractum.

Auch 22 26—33 scheint älteren Ursprungs, wenn auch mittlerer Zeit, das **מיים השמיני והלאה ירצה** ist eine Milde- rung von 2 M. 22 29 **ביום השמיני ההנו לו**: es kann als Opfer dargebracht werden (**כי** nach dem Subject). Nirgends wiederkehrend ist 28 **אחי ואת בני**, man möchte 5 M. 22 6. 7 **קן צפור** für eine Umgestaltung davon halten. Ebenso scheint die Vorschrift über **זבה הידה**, dies ein äusserst seltener Ausdruck, V. 29. 30 dem Abfasser von c. 7 vorgelegen zu haben, welcher auch 19 5—8 kannte; er combinirt beide Stellen und unterscheidet **שלמים** und **הידה** V. 12—15 mit unserer Bestimmung V. in 15 (**ביום קרבנו יאכל לא יניה ממנו עד בקר**) und in 18 **זבה** in V. 16—18 mit der Bestimmung, die er aus c. 19 aufnimmt. Mit dem Schlusse V. 32 und 33 scheint der Abschluss eines Abschnittes angedeutet zu sein.

In der That scheinen c. 23 bis 26 Ende eine Reihe von Zusätzen zu enthalten, die nicht den ursprünglichen Character von 3 M. an sich tragen, sehr verschiedenartigen Inhalts sind, denen aber meistens das Gepräge späterer Ausarbeitung aufgedrückt ist, und die dann am Schlusse fünfmal, welcher den von c. 27 Ende anticipirt, als beendet bezeichnet werden.

Der Festkalender c. 23 hat Eigenthümlichkeiten, welche als solche anzuerkennen sind, ohne dass deshalb das Urtheil über sie noch festgestellt ist; einige zeigen auf ältere, andere auf jüngere Zeit hin. Sie sind eben nicht aus einem Gusse, wofür der neue Anfang mit ל ויהאמ"ל bei jedem Feste, nämlich ausser V. 1 noch 9. 23. 26. 33 spricht. מועדי ה' kennt nur unser Capitel V. 2. 4. 37. 44, noch ferner Esra 3 5, 2 Chr. 2 3, sonst מועדים und מועדיכם; מקרא קרש kennt nur noch 2 M. 12 16. 4 M. c. 28. 29, aber im Plural מקראי ק' nur hier V. 2. 4. 37. Sabbath wird sonst nirgends unter מועדים einbegriffen, sondern neben חרש und מוער gesetzt vgl. 2 Kön. 2 23, Jes. 1 13, vgl. רי"הג Sifra Emor Per. 17. § 12 (Ned. 78a. B. b. 121a) מועדי ה' נאמרו ולא נאמרה שבת; בראשית עמהם für den Sabbath, wie hier V. 3, kommt noch 2 M. 16 23. 31 15. 35 2 vor, aber dort immer לה', was hier schon als nicht mehr nöthig betrachtet wird, ja es wird ebenso vom ersten des 7. Monats V. 24 לכם שבתון, und vom Versöhnungstage V. 32, wie schon 16 31, ja sogar der erste Tag des Hüttenfestes und der achte, V. 39! 4 M. kennt den Ausdruck nicht. — Nun fehlt jede Erwähnung des חרש, Neumondes. Das war ein hohes und altes Fest, 1 Sam. 20 5. 18. 24. Amos 8 5. 2 Kön. 2 23. Hos. 2 13. Jes. 1 13. 14; dann schwindet es, tritt erst wieder in Ezechiel, Esra, Nehemia, Chron. hervor, in 4 M. mit der neuen Bezeichnung ראשי חרשיכם 10 10 (vgl. Ps. 81 4 שופר בחרש שופר). 28 11 (und ראש חרשים 2 M. 12 2), das mit dem כסה Ps. 81 4. Spr. 7 20 כסה ist wohl ein von den Syrern übertragenes Vollmondsfest, das die frühere Zeit nicht kennt. — פסח am 14. Abends wird gerade von 4 M. 28 16 als so bekannt vorausgesetzt, dass die leiseste Erwähnung genügt; ihnen wie dem 5 M. 16 1 ff. lagen die Bestimmungen des 2 M. vor, nur während 5 M. einen umgestalteten Auszug giebt (hingegen hat 5 M. wie 2 M. 23 15. 34 18 חרש האביב und sieben Tage. aber keinen bestimmten Monatstag, was 2 M. 12 hat), haben 2 und 3 M. nur einen eignen Sinn für Trankopfer

und setzen פסח als bekannt voraus. Nun hat unser Buch V. 5 noch die Bestimmung בין הערבים aus 2 M. 12 6, das 4 M. 9 3. 5. 11 auch wiederholt ist, während sie 4 M. 28 übergeht und 5 M. dafür einfach בערב. Den Ausdruck בין הערבים kennen auch 3 und 4 M. nur für Feste, während ihn 2 M. für die täglichen Abendopfer gebraucht, 29 39. 41 und die Stelle 4 M. 28 4 davon eine Copie ist; 2 M. auch für tägliches Lichtzünden und Räucherwerk 30 8 und gar als einfache Zeitbestimmung 16 12, für das dort V. 6. 8. 13 בלשון ערב. 4 M. hat für alle Feste eine weitere Ausführung der Opfer, die hier blos — mit Ausnahme des V. 18 und Anfang und Schluss 19 — durch מלאכה עבודה bezeichnet werden. — מלאכה kennt nur 3 und 4 M. für Pessach Omer, erste Tag des 7. Monats, Sukkoth 1 und 8, während für Sabbath und Versöhnungstag מלאכה. 5 M. hat davon nichts, und sonst kommt der Ausdruck in diesem Sinne gar nicht vor, nur als Dienst für Anfertigung des Tempels beim Ergänzter des 2 M. und in der Chr. Es ist offenbar auch hier nichts Anderes. Die Ausgleichung שני פסח 4 M. 9 6 ff. 2 Chr. 30 2 ff. kennt kein Kalender.

Das zweite Fest ist hier mit Umständlichkeit angegeben, wie denn auch nur hier die Opfer angegeben werden, aber gerade den sonst officiellen Namen für das Fest kennt unser Buch nicht. Auch 2 M. 23 16 weiss blos von einem והג שבעת העשה לך, hingegen 34 22 והג הקציר בכורי מעשיך, ויום הבכורי; 4 M. 28 26 spricht kurz von dem בכורי קציר הטי, aber dabei בשבעתכם, 5 M. 16 9 hat das Zählen der שבעת שבעת, das Fest heisst V. 10 והג שבעת, und ebenso V. 16 wie 2 Chr. 8 13. Das Verschweigen dieses Namens in unserem Buche ist ebenso ein Beweis, dass sein Bericht ein alter ist, aus welchem diese Voraussetzung des Zählens und das שבעת entlehnt ist. Die ganze Feier des Anfangspunktes kommt weiter nirgends vor, sie hat sich neben dem allgemeinen בכורי nicht erhalten, wohl aber die Feier der Schlusszeit; auch hier wird in 4 M. 28 26 das בהביאתכם מנחה חדשה לה' vorausgesetzt, und die sonst dabei vorgeschriebenen Feierlichkeiten und besonderen Opfer ignorirt, vielmehr die Opfer mit allen anderen Festen gleichgestellt. Die lange Vorschrift schliesst V. 22 mit einer Bestimmung, die identisch ist mit 19 9 und 10. Wenn die Stelle von כרם zurückgelassen ist, so ist das nicht auffallend, weil dies für diesen Zeitpunkt, der noch nicht der der Weinlese

ist, nicht passt; aber die Aenderung von בקצר für לקצר scheint eine spätere falsche Berichtigung zu sein. Dort nämlich wird das Object vorgesetzt, das sich eigentlich auf לקצר bezieht, dem Entlehner ist diese Construction nicht zusagend, aber indem er dafür בקצר setzt, giebt er dem כלה hier eine schiefe Bedeutung; es bedeutet nur mit folgendem Infinitiv: beendigen.

Mit V. 23—25, der Feier des ersten Tages des siebenten Monats haben wir es offenbar mit einer nachexilischen Institution zu thun, von der sonst ausser 4 M. 29 1 ff. keine Spur vorkommt, und diese letztere Stelle ist unserer Vorschrift entnommen. Sie ist ein יום תרועה — nicht wie 4 M. abgeschliffen זכרון תרועה — das ist nichts anderes als die Erinnerung an die Freude über die Wiederherstellung des Opferdienstes beim Wiederaufbau des Tempels, wie Esra 3 1 berichtet מיום אחר 6, ויגע החדש השביעי וכל העם 11, להחדש השביעי החלו להעלות עלות לה' והיכל ה' לא יסד ורבים בתרועה 12, הריעו תרועה גדולה בתלל לה' על הוסד בית ה' השמחה 13, תרועה גדולה 13, was in etwas abweichender Form Neh. 7 73—812. Das bewirkte auch den neuen Jahresanfang, der allerdings mit dem syrischen zusammentrifft.

Der Versöhnungstag in der Form, die hier V. 26—32 dargelegt ist, ist nicht minder nachexilisch; aber für ihn ist jedenfalls eine ältere priesterliche Grundlage vorhanden. Die ganze Stelle 2 M. 30 1—10 ist zwar sicher späterer Bestandtheil, aber die Worte V. 10 mit den zweimaligen אחת בשנה klingen, wie in seiner ganzen Ausdrucksweise, sehr unbestimmt; das Fest erscheint eigentlich mehr als eine Neuweihe des Tempels durch Entsühnung, gerade wie 3 M. 16 34 mit אחת בשנה, während 29—31, wo der Tag und das Fasten angegeben, störendes Einschleissel ist. Der Tag war eben nicht bestimmt, wie denn Ez. 45 18—20 die Sitte kennt, aber andere Tage hat, nämlich 1. und 7. des ersten Monats. — Nachdem nun aber der erste des 7. Monats das Fest der Neugründung des Opferdienstes war, schloss sich daran die Entsühnung des Tempels und Altars (vgl. 16 18—20. 33), namentlich da am 15. so zahlreiche Opfer dargebracht wurden. Auch im Beginn der Anordnung scheint die festere Begrenzung nach alten, noch fluctuirenden Bestimmungen, so אך בעשור לחדש יום הכפרים.

Eine reiche Entwicklung hat das Fest im siebenten Monat. Es ist 2 M. 23 16. 34 22 (תקופת השנה) חג האסיף בצאת השנה

ohne sonstigen Namen, ohne genaue Monatsbestimmung. 5 M. 16 13. 16 הג הסכוח (vgl. noch 31 10) als siebentägig, ohne achten, aber noch ohne genaue Zeitbestimmung. Kurze Namensnennung ist in Zach. 14 16. 18. 19, ebenso 2 Chr. 8 13, Esra 3 4, als im siebenten Monat. Dieser siebente Monat ist eben erst später festgestellt worden, es scheint wie bei Pessach früher im achten Monate gewesen zu sein, wie 1 Kön. 12 32 angegeben, wo das הג von Jerobeam im 8. Monate und zwar am 15. Tage eingeführt wird wie in Juda — Verschiedenheit der Monate wird nicht hervorgehoben, nur das לובח לעגלים und כהני הבמות ist der Tadel. V. 33 ist zweite spätere Recension mit seinem (מלבר) בהרש אשר ברא מלכו. Den Nachdruck auf den siebenten Monat legt auch der Chronist bei der Umschreibung von 1 Kön. 8 2. 65. 66 in II, 5 3. 7 8—10. Was in Kön. בירה הארונים (wahrscheinlich der achte, der erster Regenmonat ist, נהל איתן und נהרות איתן) heisst, lautet bei ihm: בהג הוא החדש השביעי: was dann in Kön. hinzugesetzt wurde, wenn in Kön.: ויעש את העם ביום השמיני עזרה כי הנוכת המזובה עשו שבעת ימים וההג שבעת ימים: וביום עשרים ושלושה לחדש השביעי שלח את העם Monat und Tag für das Fest, das ihm Hüttenfest ist, genau bestimmt, wozu noch ein achter Tag 3 M. 23 36 als עזרה. Dies ist nun der Standpunkt unserer Vorschrift, und der von 4 M. 29, das dieses Fest sehr reich von V. 12—38 bedenkt. — Aber dem Feste wird noch weitere Entwicklung. Der Name סכות ist wohl da, aber nicht die Bedeutung des Namens, die einfach diese ist, dass man nicht vom Weinberge heimgeht und in den סכות sich aufhält (כסכה בכרם Jes. 1 8 und כסכה עשה נצר Hiob 27 18). Da tritt aber das Fest in ein neues Stadium, in welchem die Hütte zur Vorschrift wird Neh. 8 14—18, wo wir zum ersten Male lesen als אשר ישבו בני ישראל בסכות בהג: כתוב בתורה, ferner dass verkündet werde: צאו ההר והביאו עלי ויה עלי עין שמן ועלי הדם ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשית וישבו בסכות כי לא עשו מימי וישבו בני ישראל עד היום ההוא ויעשו הג וימי וביום ושוע בן נון בן בני ישראל עד היום ההוא השמיני עזר במשפט. Das ist offenbar eine spätere Umgestaltung, die über unsern ursprünglichen Text und den von 4 M. hinausgeht, allein auch diese Entwicklung des Festes hat ihren Aus-

druck in einem Zusatze zu unserer Stelle gefunden, denn ein solcher ist offenbar von V. 39 an. Denn mit V. 37 und 38 ist die Darstellung ebenso geschlossen, wie mit den ähnlichen Worten in 4 M. 29 39 und das Ganze von אָך an hinkt nach. In diesem Zusatze wird סבֹּת 1 und 8 als שַׁבְּתוֹן, was die andern beiden alten Feste nicht sind, nur die neuen am 1. und 10. des 7. Monats. Hier kommt erst das פְּרִי עֵץ הָדָר und das בַּסֶּכֶת הַשֵּׁבֶט. Wie nun die Stelle in Nehemia zu diesem Zusatze sich verhalte? Sie scheinen unabhängig von einander zu sein; wie Nehemia die Vorschrift des 5 M., die allein dem Verfasser vorlag, oder die allein für ihn Geltung hatte, weiter ausführte, so der in derselben Anschauung lebende Ergänzter unseres Buches. Die alterthümlichen Ausdrücke unseres Buches dürfen uns doch nicht bestechen, sie sind sehr gesucht. Was ist פְּרִי עֵץ הָדָר? קַפַּת הַמְּרִים ist durchaus ungewöhnlich, כַּפֶּה poetisch. Was ist עֵץ עֲבוּר, עֵץ עָבֹת, עֵץ עֲבוּר ist ein Ausdruck, der blos bei (Nehemia) Ezechiel vorkommt, ebenso ist עֲרֵבֵי נַחַל nur noch Hiob 40 22 und II Jes. 64 4 (2), in nachexilischen Psalmen, 137 2 על עֲרֵבִים (נַחַל הָעֲרֵבִים Jes. 15 12, moabitischer Ort gehört nicht hierher). Was er überhaupt mit seiner Vorschrift ולקחתם לכם sagen will, ist ganz unklar, und das כִּי בַסֶּכֶת הַיֹּשֵׁבֵתִי etwas ganz alleinstehendes, und nun gar das בַּל הָאֹרֶת בַּיִשְׁרָאֵל, während früher so gern die גְּרִים herangezogen werden — was freilich Sifra bequem verwischt, בַּיִשְׁרָאֵל לְרֵבֹת אֶת הַגְּרִים.

C. 24 macht auch den Eindruck eines späteren Stückes von theilweiser Wiederholung. 1—3 ist fast wörtliche Wiederholung von 2 M. 27 20. 21. Welche Bedeutung darauf gelegt wird, bekundet das häufige Zurückkommen darauf nicht blos in der Ausführung, sondern z. B. beim Ergänzter 2 M. 30 7 וְהָיָה לְךָ אֶת הַנְּרוֹת, und 8 וְהָיָה לְךָ אֶת הַנְּרוֹת, ferner 4 M. 31 1—4 וְהָיָה לְךָ אֶת הַנְּרוֹת. Aus letzterer Stelle erkennen wir die Bedeutung des Zusatzes hier gegen 2 M. 27 20. 21, aus beiden die der Zurücklassung. Unser Verfasser fügt V. 4 hinzu וְהָיָה לְךָ אֶת הַנְּרוֹת. Davon weiss die copirte Stelle in 2 M. nichts, denn sie gehört der ursprünglichen Anlage des אֶת־הַנְּרוֹת und nicht dem מוֹשֵׁבֵן an, das noch keine מְנוֹרָה kennt, wie zu 2 M. (vgl. oben) ausgeführt; er muss also gerade die מְנוֹרָה hinzufügen, wie in 4 M., wo sie noch besonders beschrieben wird, und nennt sie הַמְּנוֹרָה הַזֹּהָרָה, wie nur noch der Ergänzter in

2 M. 31 s. 39 37. Aber er lässt auch etwas zurück — was Sam. und 70 einfügen — nämlich אהרן ובניו, das 2 M. 27 21, und diese Weglassung bemerken wir nicht bloß bei ihm, sondern auch 2 M. 30 7. 8, wo es offenbar gleich dem קצרת auf Aaron, d. h. den Hohenpriester, beschränkt werden soll, gleich dem täglichen קצרת, und ebenso 4 M. 8. Diese Verschiedenheit ignorirt der Talmud so sehr, dass Sifra zu unserer Stelle auch hier gleich Sam. und 70 ובניו gelesen zu haben scheint, und überhaupt halachisch feststeht, dass das Anzünden des Lichtes wie das Darbringen des täglichen קצרת durch einen gewöhnlichen Priester geschehe.

Die Ausführung über die Schaubrode in V. 5–9 ist nicht minder spät. Alt ist לחם פנים, לחם הפנים 2 M. 25 30 (daraus wiederholt aufgenommen vom Ergänz. 35 13. 39 36), 1 Sam. 21 7. 1 Kön. 7 48 (daraus copirt 2 Chr. 4 19), nicht so die Späteren. Interessant ist die Wendung in 4 M. 4 7 ולחם התמיד — במערכת שלחן הפנים (5), ערף V. 8 und davon 6 7 das מערכת ערף wird sonst nicht von dem Brod, sondern von dem Tische gebraucht, nur beim Ergänz. in 2 M. 40 23 יערך עליו ערך לחם und מערכת (שלחן) לחם nur Neh. 10 31. 1 Chr. 9 32. 23 29 II, 13 11. 29 18. In der einen Stelle 1 Chr. 9 32 auch להבין שבת, wie hier V. 8. Endlich auch V. 6 השלחן הטהור, was nur noch II Chr. 13 11.

V. 10–23*) ein seltsames Stück, das 2 M. 21 12. 23–25 23ff. 22 27 eigenthümlich zusammenfasst und theilweise erweitert, zugleich hat die Stelle eine merkwürdige Aehnlichkeit mit 4 M. 15 33–37. Sie muss sehr spät sein. Schon die weitläufige Beschreibung der Personen, aber ohne Namen, ist gemacht; es soll gesagt sein, dass nur einer aus nichtjudäischem Stamme sich eines solchen Verbrechens schuldig machen könne, und zwar auch die Mutter aus danitischem Stamme, wo der Götzendienst seinen festesten Sitz hatte, neben dem ישראלים und der ישראלים, das sonst gar nicht vorkommt. Denn die Bezeichnung von Amasa's Vater 2 Sam. 17 25 ist späte Corruption aus ישמעאלי, wie 1 Chr. 2 17 (Urschr. 361), vielleicht judäischer Zusatz. נקב als verwünschen kennt nur das Bileams-Orakel. Sprüche und Hiob, und dort muss es an einzelnen Stellen und

*) Wintersemester 1874–75. Nicht gelesen.

kann bei allen — bei geänderter Punctuation — zum Stamme קבב gehören, nur hier zwei Male V. 16 entschieden נקב, dann mit dem השם 11 16 zwei Male, selbst mit Zurücklassung von השם, dasselbe umschreibend (Urschr. 262 ff. 274 besonders), zugleich auch der Unterschied 15 16 zwischen כי יקלל אלהיו und ונקב ה' שם ה'. Hier wie 4 M. die Umständlichkeit, mit der der Verbrecher zuerst in Gewahrsam gebracht wird, und Bescheid von Gott geholt wird (nur noch eine gewisse Aehnlichkeit bei den בנות צלפחד 4 M. 27 1 ff. 36 1 ff.); nun das späte לפרש, wie 4 M. 15 34 כי לא פרש, ebenso entschieden spät רגם ohne באבן 14 16, da sonst, wie auch hier 23, אתו אבן von Josua 7 25 אבן dabei steht, sonst אתו אבן ר' (עליו) א' (4 M. כאבנים), so dass רגם schon ein terminus technicus geworden. Dann wieder das כי nach dem Subject 15, gerade wie auch in dem Einschiesel 17 19.

Dann allerdings scheint es, als wenn der Schreiber, durch seinen eignen Ausdruck וינינו der Stelle 2 M. 21 22 sich erinnernd; nun auch die Lehre von den Beschädigungen, die hier gar keinen Zusammenhang hat, aufnahm, aber mit dem bemerkten Character. כי nach dem Subject, das dem 3 M. eignende בעמיתו, das priesterliche מום, 20 im Sinne von Gebrechen (sonst Fehler, Tadel) und 21 hinkt seltsam den Gleiches enthaltenden 17. 18 nach.

Höchst eigenthümlich ist c. 25 mit seiner Vorschrift über das Siebenjahr für den Boden und das Fünfzigjahr mit seinem über alle Verhältnisse sich erstreckenden Einflusse. Wenn die Verse 32—34 ächt sein sollten, dann würde das Ganze aus dem Rahmen des 3 M. heraustreten, indem hier mit einem Male von Leviten die Rede ist und der ihnen nach 4 M. 35 1—8 eingeräumte Besitz vorausgesetzt wird, was weder 3 M. noch sonst ein altes Buch kennt. Jedenfalls sind diese Verse noch späterer Zusatz; allerdings versetzt uns auch der Rest auf einen Standpunkt, dem wir sonst weiter nicht begegnen. Das siebente Jahr ist allerdings für Knechte schon althergebrachtes Freijahr, so 2 M. 21 2—6. 5 M. 12—18. Jer. 34 8—16. Wiederum erfahren wir noch an einer Stelle 2 M. 23 10. 11. In diesen Versen heisst es keineswegs, man solle das Land brach liegen lassen, sondern man solle die Frucht Allen frei lassen, hier aber wird es sehr ausgedehnt, so dass der Boden brach liege,

und man sich nur von כַּפֵּיּוֹם und נִירֵים des Weinbergs — ein weiter nicht vorkommender Ausdruck, vgl. noch V. 20—22 — nähere, die man aber nicht schneiden dürfe 5. 11, daher ist es ein שָׁבֵת von der Erde und das Jahr ein שְׁבֵת und שְׁבֵתָן, was wiederum bloß hier 2. 4. 5. 6. Daher auch שְׁבֵתוֹת הַשָּׁנִים 8 und 26 34. 35. 38. 40, dem es das Ende der 2 Chr. 36 21 entnimmt, als ein jeremianisches Wort! Allein Jeremias selbst weiß nichts davon, auch Neh. 10 32 hat nur הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִיָּה וּמִשָּׁא וּמִשָּׂא יֵד, wo das Wav in וּמִשָּׂא vielleicht anzeigt, dass das Vorhergehende sich auf die Bodenfrucht bezieht, aber nur in 2 M., während 5 M. 15 1 ff. bloß von מִשָּׂא יֵד weiss. Also hier etwas durchaus Neues! Nicht minder ist יוֹבֵל ein durchaus unbekanntes Institut, wie das Wort auch unaufgeklärt, das nur noch 27 17—23 und 4 M. 36 4 wiederkehrt, bei Ez. 46 17 als שְׁנַת הַדְּרֹר, offenbar nie eingelebt, so dass man sagte, dass מִיּוֹן שְׁבֵת לְכָל יְשֻׁבֵי־הָאָרֶץ, Sifra z. St. שְׁבֵתָהּ בְּטֵלוֹ הַיּוֹבֵל, für j. Schebi. c. 10, Gittin c. 4, Arach. 32b. הַשְּׁמִטָּה בְּשָׁנֵי יוֹבֵל, wird nicht auf יוֹבֵל übertragen, wie ausdrücklich Sifra zu V. 13 שְׁבִיעִיָּה מִשְׁמַטָּה כֶּסֶפִּים וְאֵין יוֹבֵל מִשְׁמַטָּה כֶּסֶפִּים וְהַיּוֹבֵל מִצִּיאָה עֲבָדִים, desgleichen Sifra zu V. 2 שְׁבִיעִיָּה מִשְׁמַטָּה מְלִיָּה וְאֵין יוֹבֵל מִשְׁמַטָּה: (§ 112) זֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה מְלִיָּה בְּשָׁנָה הַיּוֹבֵל הַזֶּה שְׁבִיעִיָּה מִשְׁמַטָּה מְלִיָּה וְיוֹבֵל מִצִּיאָה עֲבָדִים, während Joseph Alt. III, 12 3 glaubt ἐν ᾧ οἱ χροέωσιαι τῶν δαρείων ἀπολύονται. Ueberhaupt bezieht sich die ganze Vorschrift des Jubel auf den festen Bodenbesitz, setzt die unveränderliche Eintheilung nach Stämmen voraus, nach 4 M. 26 51 bis 27 11 und e. 36 — wo daher auch יוֹבֵל V. 4 — eine Einrichtung, die auch nie ins Leben getreten, am allerwenigsten nach dem Exile und überhaupt nach der Präponderanz Juda's erdacht und geschrieben sein kann. Daher ist auch הַסְּבִיבָה נְהִלָּה als bloß für jene Zeit gültig talmudisch festgestellt יש באבות עם שהתרו שבטי לבא זה בזה B. b. 120a und מדי שאין כבנים ואם יהיה 13 נרבה Par. 13 ומה היה? הַיּוֹבֵל עֲרִיד הַיּוֹבֵל שִׁיפּוֹסֵק (וַיְהוּדִי?). Es ist die Lucubration eines Zellenpriesters, aber doch beim Bestande des Zehnstämmereiches, der etwa die Vergewaltigung abwehren wollte. Wir stehen hier vor Räthseln, dem עֲמֵת des 3 M. begegnen wir 14. 15. 17, dem כִּי nach dem Subject 26. 29, מִקְנֵה als Kaufpreis 16 eine Abkürzung von כֶּסֶף כִּי v. 51, כִּי V. 25. 35. 39. 47 kommt lediglich

hier und 27 8 vor und erinnert an das sam. מָטָה für מַכָּה, dann מָטָה יָדוֹ עִמָּךְ 35, während מוֹט sonst nie in Prosa; Hapaxlegomena sind לְצַמִּיחַת 23. 30, גָּאֵל und גְּאֵלָה finden wir bei Jeremias, Ruth und Ezechiel, מְרַבִּית 36b Ez. und Spr., מְרַבִּית bei Chronik, so dass wir in den Worten וְהִי אַחֲרָיִךְ 36—37 eine zweite Recension von 35. 36a erkennen müssen. Höchst merkwürdig ist nun die Anwendung des Jubeljahres auf den hebräischen Knecht 39 ff. gegenüber allen älteren Satzungen, die 7 Jahre feststellen. Dann V. 47 das seltsame Hapaxlegomenon עֵקֶר. Dabei sind gar seltsame Zustände vorausgesetzt, dass Fremde die Stellung einnehmen, jüdische Sklaven kaufen zu können.

Mit c. 26 gelangen wir wieder an ein zusammengesetztes Stück. Welches ist das Verhältniss dieses Segens und Fluches zu dem des 5 M. 28? Welches das des unsrigen zu Stellen des Ezechiel? Wir haben es hier wohl wieder mit einer alten Grundlage zu thun, die jedoch spätere Einschübsel erhalten hat. Der Segen 3—13 macht in seiner Gesamtheit durchaus den Eindruck des Ursprünglichen; nur in וְהִשְׁבַּתִּי חַיֵּי רְעוּיָהּ begegnen wir Ez. 34 25, in וְחָרַב לֹא תֵעָבֵר בְּאַרְצְכֶם Ez. 14 17, in וְאַשְׁכַּר מִטַּח עֲלֵכֶם 13 Ez. 34 27. Das Letztere mit seinem Hapaxlegomenon קוֹמְמִיּוֹת haben wir als nachschleppenden Zusatz auszuscheiden, aber auch das וְנָתַתִּי גְשָׁמִיכֶם בְּעֵתָם 4, dann גְּשָׁמִים (welches nachbiblisch ג' יָמוֹת) kennt nur Esra 10 9. 13, vgl. גְּשָׁמֵי בְרָכָה Ez. 34 26. Auch bei dem Fluche haben wir es mit einer alten Grundlage bis V. 31 und mit einem Zusatze von V. 32 an zu thun.

II.

Pirke Aboth.

Vorlesungen,

gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums
in Berlin.

Wintersemester 1873—74 und Sommersemester 1874.

מְשֻׁנָּה heisst biblisch: der Zweite, oder zweite Abtheilung, oder Abschrift. In der zweiten Bedeutung 2 Kön. 22 14 (wie Neh. 11 9: עִיר מִשְׁנָה; Zef. 1 10: מִן הַמִּשְׁנָה; falsch Th.: יוֹלֵפְנָאִי); in der dritten Bedeutung 5 M. 17 18 (wie auch Jos. 8 32). — Schon diese beiden letzteren Stellen geben uns eine Andeutung von dem beginnenden Umschwunge; der Führer des Volkes, der Gelehrte ward ein „Schreiber“, ein Sofer, wie wir zuerst Esra bezeichnet finden, סוֹפֵר מֵהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה Esr. 7 6, vgl. V. 11. Darin lesen wir מִקְרָא; aber das genügte nicht, sondern nun auch מְבִיֵן בְּתוֹרָה (Esr., Neh., Chr.), also ein Ausdeuten, und diese anknüpfende Entwickelung des Schriftwortes, die durch Wiederholung dem Gedächtnisse eingeprägt werden musste, war nun מִשְׁנָה, das eigentliche Studium im Gegensatze zu מִקְרָא, dem Schriftlichen, Gelesenen. Das Wort ist in dieser Bedeutung nachbiblisch, lautet aram. תַּנְא, und ein prägnanter Schulausdruck; daraus wird מִשְׁנָה (st. constr. מִשְׁנָה, Plur. מִשְׁנֵוֹת, wie מִקְנָה für מִקְנֵה). — Das ist die *δευτέροωσις*. Es ist natürlich, dass darauf die vorzüglichste Sorgfalt verwendet wurde und vielfach Sammlungen von oder nach grossen Lehrern angelegt wurden. Allerdings gelangte sie nicht zu einem Abschlusse, da die Discussion nicht gehemmt war und oft abweichende Entscheidungen getroffen wurden, wie das oft vorkommende מִשְׁנָה אֶבֶל מִשְׁנָה רִאשׁוֹנָה אוֹ אַחֲרֹנָה (ב"ד שְׁלֹא אַחֲרֵיהֶם אָמְרוּ).

Ein erster Abschluss scheint von Akiba herzurühren, wie מִשְׁנַת ר' עֲקִיבָא vielfach vorkommt, und wie das Schlusswort zu Khelim frühere Redaction beweist, das schon Jossë — also ein Geschlecht vor Juda dem Redactor — ausspricht: אִשְׁרֵיךְ כָּלִים שֶׁנִּכְנְסָת בָּטוֹמָאָה וְיֹצֵאת בְּתַרְתָּה. Allein auch damit war

noch kein letzter Abschluss erfolgt, der erst durch Rabbi Jehudah ha-Nassi, ha-Kadosch — bewirkt wurde (namentlich veranlasst durch die Gründung der babyl. Schulen durch Schüler Rabbi's). Freilich gab es auch da noch Aenderungen, von denen es heisst, er habe בילדותו so gelehrt und בוקנתו habe er es geändert, wie B. mez. C. 4 Anf., der früher umgekehrt gelaute haben soll; auch aus seiner Schule, Debe Rabbi, gab es Aenderungen, und sie entstanden auch aus Discussionen der Gem., wie nicht blos סמי מכאן das קתני והכי קתני beweist, sondern es sind stillschweigende Zusätze und Umgestaltungen aufgenommen: He-Chaluz VI, 32 ff. (Ein solcher Zusatz z. B. in Chag. 1 1 הסומא s. Oz. Neelm. III, 8 ff.). Ebenso sind viele alte Satzungen darin geblieben, die sich einer Umdeutung unterwerfen mussten, z. B. Makkoth 1 4 die Zeugen werden nicht eher für lügenhaft erklärt, bis sie sich selbst zu lügenhaften machen (Urshr. 195 ff.).

Die Mischnah ward eingetheilt in 6 Ordnungen, die Ordnungen in מסכת, Gewebe, ein eigenthümlicher Schulausdruck; deren Reihenfolge war eigenthümlich äusserlich, indem sie blos nach der Grösse der Abschnitte getheilt sind. — Unser Aboth nun gehört der Ordnung Nesikin an, indem es sich ebenso wie Edujoth dem Sanhedrin anschliesst. — Interessant bleibt es immerhin, dass gerade dieser rein ethische Traktat „Väter“ heisst, und homiletisch liegt darin, dass die ererbte Sitte tief wurzelt. Dass überhaupt ein voller Traktat ethischen Inhaltes ist, ist bedeutungsvoll, und wir stimmen sicherlich dem Spruche bei (B. K. 30a) האני מאן רבעי למיהווי הסידא לקיים מילי דאבות, während das דנויקין ואמרי לה מילי דברכו und das vorangehende schon schief sind.

Von den Commentatoren ist das Wort Simon b. Zemach Duran's bedeutsam: זנה שמנו לפנינו פני רבי שלמה זל אשר לא הי' כמוהו מפרש לשונות על כוונת אמרם ופי' ר' משה זל אשר לא נמצא כמוהו מקרב הדברים אל המושכל ופי' ר' יונה אשר לא קם כמוהו מדבר ביראת ה' למשוך לבורת בני האדם ליראת ה' (לדרבי ההסידו). Er selbst hat in מגן אבות einen trefflichen gelehrten Comm. geschrieben. Schade ist, dass wir des Samuel b. Meïr's Comm. nicht besitzen. Ein Sammelwerk ist מדרש שמואל von Sam. di Ueda, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1713.

I.

1. קָבַל spätbiblisch. — תורה in dem prägnanten Sinne des dem Moses übergebenen Buches nebst der Erklärung; ohne Art. wie Eigennamen, während es biblisch so im Allgemeinen Lehre bedeutet (Mal. 2 7, Chag. 2 11, Jer. 18 18 u. ähnl.; selbst 5 M. 33 4 משה לנו תורה צוה לא משה nicht die Thorah, sondern Anweisung). — מְסִינִי, keuscher Ausdruck für Gott, (wofür sonst מִן הַשָּׁמַיִם, מִפִּי הַגְּבוּרָה, in Verbindung mit einem Menschen, daher תְּרִי"ג מִצְוֹת נִאֲמָרוּ לְמֹשֶׁה בְּסִינַי, הלכה למשה מסיני, obgleich sie doch selbst scheiden סִינַי מוֹעֵד, אֵהָל מוֹעֵד und עֲרֵבוֹת עֲרָבוּ. — מָסַר kommt bibl. nur 4 M. 31 zweimal vor; V. 16: לְמָסַר מֵעַל (nach dem Syr.: Schwächliches begehnen), V. 5: וַיִּמָּסְרוּ, eigentlich preisgegeben, zu kühnem Unternehmen bestimmt. Daher dann verrathen: מָסַר (Pl. מְסֹרֵת, Thoss. Sanh. C. 13; j. Sotah 9 14; b. Rosch hasch. 17a; Thoss. Bab. m. C. 2 Ende, s. z. Abschn. II, 14), davon dann übergeben, auch nicht specifisch mündlich, ohne alle schlechte Nebenbedeutung. (Ausdrücke mit schlechter, guter und indifferenter Bedeutung auch sonst nicht selten, z. B. παρρησία, Freimüthigkeit, פְּרִהֲסִיָּה, Unverschämtheit, פָּרַס (wie in מְפָרְסִין אֶת הַחֲנַפִּין את החנפין) öffentlich blosstellen; syr. פָּרַס entblößen, und dann wieder מְפֹרָס, weit bekannt, berühmt). — Die וְקִנִּים blos aus Jos. 24 31. — כִּנְסַת הַגְּדוּלָה. Diese Verbindung, das Nom. ohne, das Adj. mit Art. wie שְׁעֵיר הַמִּשְׁחָלָה Schabb. 9 3. Joma 4 2. Parah 8 3 אִמָּה הָעֵבְרִיָּה Kid. 1 2. כֶּהֵן הַסּוּמָא und כִּיֵּן הָאֵפֶל Negaim 2 3 und sonst. — כִּנְסַת spätbibl., dafür altbibl. אָסַף. Die כִּנְסַת in diesem Sinne, der hohe, meist aus Priestern bestehende Senat συναγωγή μεγάλη ἱερῶν 1 Makk. 14 28, dann auch σ. schlechtweg das. 3 44; vgl. über die weitere Fortbildung Urschr. 124 ff. So bekannt die אֲבֹתֵי הַגָּוֹלִים waren, ist doch nichts mit Bestimmtheit auf sie zurückgeführt; sie repräsentiren ganz allgemein die Zeit nach Esra. Schlagend dafür: die Differenz, wo הַבְּרֵלָה gesagt wird, Berach. 5 2, ist j. das. auffallend wie Streit sein könne כְּדַבֵּר שֶׁהוּא נוֹהֵג וְכֹא מַכְדִּי, b. 35a: אֲבֹתֵי הַגָּוֹלִים תִּקְנוּ לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל בְּרֵכוֹ וְתַפְלוֹת קְרוּשָׁה וְהַבְּרֵלוֹת נַחֲזִי הַיּוֹם תִּקּוֹן. — הָיוּ oder הָיוּ, הוּא bibl. mehr: werden. — מִתְּוֹנִים von מתנים, daher andauernd, wie רָגַל von רָגַל, auch syr. zögern. — דִּין ist zunächst Urtheilsspruch, dann in der ganzen juristischen Auffassung: religiöse Entscheidung; hier wohl noch ursprünglicher. — הַלְמִיד hinstellen, ausstellen, späthebr. — בְּלֹס

1 Chr. 25 8, nun stehender Ausdruck, auch in הלמיר חכם, früher בנים. Die Schule war nun die Hauptsache. — סג סג von סג סג von סג סג in סג סג H. L. 7 3. — Homiletisch: Zaun, nicht Mauer.

2. Simon der Gerechte. In ihn schrumpft die ganze leere Zeit zusammen, wie Sed. ol. r. c. 30 die ganze Perserzeit auf 34 Jahre ansetzt, während Josephus, geschichtskundiger, eine lange Reihe von Hohepriestern hat, sogar zwei Simeon (I etwa 310—291, II etwa 219—199). Auch er nennt den ersten, den er eigentlich nur gelegentlich nennt (Alt. XII, 24); $\delta \kappa \alpha \iota \delta \acute{\iota} \kappa \alpha \iota \omicron \varsigma \epsilon \pi \iota \kappa \lambda \eta \theta \epsilon \iota \varsigma \kappa \tau \lambda.$, während Sirach 50 1—21 einen Hohenpriester Simeon hoch erhebt (woher die מראה בהן), wie dann dasselbe in vielen talm. Stellen in ähnlicher Weise geschieht (Ursehr. 30 ff.). צדיק — wozu S. b. Z. richtig bemerkt: ולא נתפיש בשום מקום למה נתיחס בשם צדיק יותר משאר החנאים כי כלם היו צדיקים. Zaddik war aber eben der gerechte Fürst, so schon in den späten Schriften der Bibel; Johann Hyrcan (Jos. Alt. III, 10 5) und Alexander Jannai (das. 16 1) buhlen um den Titel $\delta \acute{\iota} \kappa \alpha \iota \omicron \varsigma$; so kennt die Hagadah gerade Joseph als צדיק, Sifre zu 5 M. 33 16, § 352 zu Ps. 37 25: לא ראיתי צדיק נעזב; צדיק נעזב: זו דרשו של אהרן St. zu Koh. 7 15 צדיק אבד בצדקו (j. Z. V, 267 f.); daher auch im Gebete על הצדיקים ועל החסידים wo Chassidim die alten Pharisäer (j. Z. VII, 157) bedeutet. — Auf ihn werden nun alle grossen Erinnerungen zusammengehäuft, weil er offenbar sich wirklich auszeichnete. — משירי. Aus שיר wird spätbiblisch schon שיר, so שרותך oder שריתך, dein Rest Jer. 15 11 שרית, 1 Chr. 12 38; daher שירים (wie משניות), nicht Dual: auch hier שירי (manche lesen שירי). — על ג' דברים heisst: es war sein Wahlspruch. — העולם עומד, die Welt beruht darauf, d. h. das sind ihre Grundlagen und zugleich ihre Zielpunkte, während העולם קיים (Abschnitt III M. 18) heisst: die Welt hat dadurch Bestand (sind Bedingungen ihres Bestandes), wird dadurch aufrechterhalten, nicht dass sie Zielpunkte sind. — התורה heisst: Studium, nicht blos die Thora — wenn natürlich auch diese Inhalt der Anweisung ist. — עבודה, Priesterdienst, Opferdarbringung im Tempel, daher der 16 (17) Spruch: עבודה והודאה וברכה בהט', der סדר עבודה am Versöhnungstage, dann erst übertragen auf Gottes-

dienst im Gebet, wie Sifre zu 5 M. 11 13 (§ 41) לעבדוּן וְזוֹ תפלה או אינו אלא עבודה וכי יש לך עבודה בלב הא מה ת"ל ולעבדוּן בכל גרולה תפלה יותר מן הקרבנו' und allmählig wird ג"ח גדולה יותר מן הצדקה (der Spruch בנ' דברי' ג"ח גדולה יותר מן הצדקה בגופו ובמומו, בין בחיי' ובין במתי' מן הצדקה auch בעשיר angeht).

3. Antigonos griechischer Name, sonst nicht bekannt. — איש in dieser Bedeutung auch späthebr.; biblisch אנשי oder אנשי העיר, איש אפר', איש ישראל) von sämtlichen Bewohnern (איש ישראל) ebenso בעלי und בני, alle bloß Plur., im Sing. muss es heißen אויש מבית לחם oder בית לחמי, hingegen עיר, aber nicht איש עיר; darum bedeutet es aber dennoch mit dem Nom. pr. der Stadt nicht Herr, sondern lediglich abstammend aus. — שׁוֹכֵן Stadt in Juda. — שׁוֹמֵר späthebr. (Daniel) dem Aramäischen entlehnt. — רב späthebr. Herr, so schon im Spätbibl. in Zusammensetzung für שר wie רב הטבחים für שר המ'. — מנה על späthebr. מנה, zählen wird: bestimmen, zuzählen, zuertheilen, daher מנה Antheil (Pl. מנחות, so auch für מצות 2 Kön. 23 9), also auf den Antheil hin, für den Antheil, unter der Bedingung. — פרם späthebr. Bruch, Antheil, Lohn (? = *φóρος*), was der Knecht von dem Herrn empfängt, Berach. 34a! עבר שׁוֹמֵר פרם מרבו; על שׁוֹמֵר פרם מרבו, B. b. 25a; so übersetzt Th. 2 Sam. 8 2. 6: עבדים נשאי מנחה mit עבדין; sonst 1 Kön. 5 1. 2 Kön. 17 4. Ps. 72 10 für שאו מנחה, aber auch für מנחה (משיב, מגיש): קורבנא, תקרובתא Ps. 96 8. Interessant ist Tharg. 1 Chr. 18 2: נטלי פרם ומקרבי; דורן V. 6 מסין פרם ומסקי מסין — אלא späthebr., aramäisch nicht griech. — על מנה שלא heisst nicht: mit der Absicht, nicht zu empfangen, sondern: ohne Absicht (es bedarf der Correctur המכנים חלות ע"מ שלא nicht, so auch Teb. jom 1 2: שלא ע"מ להפריש. — מורא späthebr. Aramäismus. — מורא, vgl. Mal. 1 6 וּמוראכם und איה מורא 1 M. 4 12). — שמים, dem Dan. 4 23 ברת בידי entlehnt, daraus dann in der M. די שליטין שמיא Job. 4 13. Sanh. 9 6 בי"ש 11 5. Chul. 3 2. Neg. 11 3 ohne מיתחא, כר"ש B. b. 6 4 של שמים gegenüber ע"ז של Ned. 2 4, לשם שמים Ab. 2 2. 12. 4 11. 5 17. מחלל שם שמים Ab. 4 4. 1 11.

יכוון לשמים 5 6 מוקדשים לשמים Ned. 10 6 הקנו לו מן השמים Men. 13 11. מלכות שמים Sanh. 10 1, daher dann מן השמים. Himmelreich (M. Ber. 2 1. 2). Der Schlusssatz ist blos eine weitere Ausführung des Anfanges; hohe Bedeutung dieses Spruches. Die angebliche Ableitung des Sadducäismus aus diesem Spruche, nur in Aboth d. Nathan C. 5 (Urscr. 105 ff.).

4. Von nun an treten Paare auf; es sind dies: זוגות von ζεύγος, welche M. Peah 2 6; שקבל מן הזוגות, Thoss. Jad. C. 2 vorkommen, und sonst (Chag. 2 2); die זוגות lässt j. Ma'ss. sch. Ende durch Johann Hyrean einsetzen, während von unseren beiden, jedenfalls der Erstere, Josse b. Joëser, als schon im Makkabäerkampfe vorhanden, und wohl als Onkel des Alkimos erscheint. Er ist als חסיד שבכהונה genannt, Chag. 2 7, und es scheint, dass immer der Erste als Priester oder der Priesterpartei nahestehend zu betrachten ist (Urscr. unter Sugoth und Jos. b. Joëser). — בית ועד, wie Rosch h. Sch. 4 4. Sol. Ende: בית יהיה לזנות, Mech. Mischp. C. 20, so j. Ber. 4 1 (Tha'an. 4 1): למחר בשאכנס לבית הזוער, wofür b. 27b: מהאבק — המתן עד שיבנסו בעלי תרוסין לבהמ"ד, אבק Staub wegnehmen. Schebiith 2 2, hier: sich bestäuben, noch mehr Hithp. als Nithp. — Die Titellosigkeit der Alten: גדול מרבי רבן גדול מרבן שמו (Thoss. Edujoth); sinnige Auffassung, Bedeutung des Spruches; gegenüber dem Spruche seines Collegen liegt etwas Aristokratisches darin. — יוסף Abkürzung von יוסף.

5. Jose b. Joehanan sonst gänzlich unbekannt. — Noch einmal (ausser M. Chag.) noch mit seinem Genossen J. b. Joëser genannt, j. Kheth. C. 8 Ende; b. Schabb. 14b; dann wieder in j. das. Simon b. Schetach beigelegt, b. 15a: פ' שנה עד שלא . . . הרב הבית גורו. — Nicht den Gelehrten blos sei dein Haus geöffnet, sondern überhaupt für Alle weit offen; רוחה im Gegensatz von צר; eng ist's, wo die Leute nicht freundlich aufgenommen werden, weit, wo das Gegentheil vorwaltet. Namentlich seien die Armen deine Hausgenossen, wo sie dauernd verweilen können. — Die עניים und עניים erinnern noch an die Frommen der spätbiblischen Zeit. — שיחה, gewöhnliches Gerede, Geschwätze: שיחת הילדים unten 3 10, ferner Sukkah 21b, Abod. sar. 18b: אפי' שיחת חולין של ת"ה וכו' Ber. rab. C. 60: יפה שיחתן — קל וחומר של עבדי בתי אבות מהורחן של בנים — קל וחומר, vgl. Glossar zum Lehrb. d. Spr. d. Mischnah, aber alte LA. קל, vgl. Frankel aus Sifrahschr. Monatschr. III, 390, so auch im Pl. קורין.

וחומרין — באשה חברו wie biblisch רָעָהוּ (der schöne sittliche Hintergrund, jeden Andern רָע oder חבר zu nennen); — מכאן ist nicht eine Ableitung, sondern: demgemäss, und es bezieht sich auf einen Spruch Sirach's, von dem die erste Hälfte im Griech. 9 9 fehlt, — wo zuerst die Warnung mit anmuthigen Frauen beim Gelage zu sitzen, wie Jeb. 53^b und Sanh. 100^b — und dann μή ποτε ἐκκλίνῃ ἢ ψυχὴ σου ἐπ' αὐτήν, καὶ τῷ πνεύματί σου ὀλισθήσῃς εἰς ἀπώλειαν, hingegen Syr. (V. 9. Lagarde.): עם אנתח גברא לא הסגא ממללא ולא הגר עמיה שועיחא דלמא עבדמא בחרה לבך וברמא היבא תחות לשיוול, das ist in freier Bearbeitung unser Spruch [vgl. Bd. III, 267]. — גרם nachbibl., wie גור, קצץ, חתך, zunächst: abschneiden, dann: feststellen, verhängen, bewirken, gewöhnlich Schlimmes, auch im Syr., z. B. Land, Anal. syr. I, 72 17: Veranlassung. — לעצמו Lehrb. S. 37. בוטל aram. müssig sein, unterbrechen. — סופו ירש, סוף, spät-biblisch — was auch über Joel 2 20 entscheidet — sein Ende ist, er erbt, d. h. schliesslich erbt er — wie Sanh. 4 5 סופינו סופו 4 9, סופה בטלה 2 2, סופו ליתן 1 1, Makk. 1 1, סופו לירש, סופו לירש, סופו לירש, סופו לירש; לקיימה 5 17; סופו לירש in Sifra zu 3 M. 13 2 und oft.

6. 7. Ueber Josua b. Perachjah, über Nitthai aus Arbela ist nichts bekannt. נחאי ist nicht einmal hebräisch; noch einmal Challah 4 10 מביחר חלות הביא תקוע הניא איש תקוע הביא חלות מביחר. Auch פרחיה ist nicht biblisch, aber hebräisch gebildet, פרח Sprössling, פרחי כהונה. — Auf Josua wird Manches sagenhaft zurückgeführt, was ihm nicht angehört; Sotah 47^b (Lücke) ריב"פ אזל ערק לאלכסנדריא של מצרים כי הוה שלמא (Lücke) שלח ליה שמעון בן שטח! מני ירושלים עיר הקודש לך אלכסנדריא של מצר' אחותי בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה, er sei nach Alexandrien geflohen, was j. Chag. 2 2 von Juda b. Tabbai richtiger erzählt, ebenso Sanh. 107^b (Lücke); er habe Jesus verstossen; auch in der Geschichte, welche dort Jud. b. Tabb. (ohne Jesus zu nennen) zuertheilt wird. Eher historisch Thoss. Machsirin C. 3: יב"פ א' חמין הבאות מאלכסנדריא טמאות מפני: אנטליא (ἀντλία) שלהם א' חכמים א"כ יהו טמאות ליב"פ וטהורות לבל ישראל; priesterliche Strenge. Zweifelhaft Menach. 109^b: חניא ריב"פ בתחילה כל האומר עלה לה אני כופהו ונחתני לפני הארי, עתה כל האו' לי לירד ממנה אני מטיל עליו קומקום של חמין, was jedoch j. Pess. 6 1 dem Jos. b. קבסיו beigelegt wird. — רב

wie oben; **הכר** nicht in der specif. Bedeutung. — **הן** biblisch richten, auch mischn. so, jedoch hier wohl nicht bloß in Beziehung auf den Richter, wenn es auch zunächst ihm gelten mag, sondern allgemein beurtheilen, sicher so in dem schönen Hillelspruche 2 4. — **כף** von **כף מאזנים** 2 8 und sonst, die eine Schale der Wage. — **זכות** Reinheit (Gloss.), Verdienst. — Die Milde des Spruches ist im Geiste des Herrschers; unter Johann Hyrcan und Alexander Jannai waren die Sadducäer im Besitze des Uebergewichts. Schroff hingegen sein Genosse. — **הרהיק** ächtbibl., fern werden, sich entfernen. — **התחבר**, Chr. und Dan. — **התיאש**: die Aufmerksamkeit, die Aussicht auf eine Sache aufgeben, wie **ונואש ממני** 1 Sam. 27 1, **ואני לואש** וסבותי **ארת לבי על כל העמל שעמלתי תחת השמש** Koh. 2 20. — **יאס מן** B. K. 10 2. Khel. 26 8 arab. **כל שהוא בטובה אל יתיאש מן הרעה**; וכל שהוא ברעה אל יתיאש מן הטובה, **פורענות**, Bezahlung, Vergeltung, von **פרע** rächen, vergelten, bezahlen, auch aram., **אין מוזירין זכרון מלכות ושובר של פורענות** Rosch h.-Sch. 4 6: Die sorgsame Beachtung in der Wahl des Nachbarn und die Fernhaltung von dem **שכן רע**, die bei dem **הסיד Josse** wiederkehrt (2 9), hat wohl etwas Prägnantes, an den Essäismus Streifendes, und ihm gehört auch die Anlehnung des **מכאן אמרו** an; **והלצו את האבנים** (3 M. 14 40) an; **Negaim 12 6** und **Sifra z. St. (Mezora 73b ed. Weiss)**, wo es gleichfalls bloß von **טומאה** handelt. Erst später im allgemeinen Sinne übertragen, **Sukk. 56b** (wo dann **טוב לצדיק טוב לשכניו** [שנא אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו] späterer Zusatz ist **שלא לסיים בדבר רע**).

8. **Juda b. Tabbai** und **Simon b. Schetach**. **טבאי**, das hebr. **טבי** — jedoch nicht bibl., wohl abgekürzt aus **טוביה**, das selbst bloß für nachexilische Personen — darunter **טוביה העמוני** — vorkommt, und so für unsern Lehrer, j. Kheth. 8 Ende, sonst jedoch immer **טבאי**, während **טבי** Selavenname ist, nicht etwa bloß Eigenname eines Knechtes des Gamaliel (j. Pess. 7 2), der als vollendeter Frommer geschildert wird, **Berach. 2 7**, **Suk. 2 1**, **Mech. Bo C. 17**: **טבי עבדו של רג היה**; (j. Erub. 10 1. Suk. 2 1), ebenso auch von der frommen **טביתא שפחהו של רג** j. Ned. 2 1, — sondern es scheint allgemeiner Name der dienenden Person im Hause Gamaliel's

gewesen zu sein, j. Ned. 1 5: **של בית ר"ג היו קורין לעבדיהן**; **הוי טוב ונאמן** in Ber. 16^b hat Semachoth 1 8 **הוי טובי**. Auch Simon's Vatersname ist kein biblischer, wenn auch von hebr. Wurzel. — Es ist interessant wahrzunehmen, welche Stellung diesen Männern zuertheilt wird, wie man Juda sein Ansehen immer verringert und Simeon immer mehr in den Vordergrund stellt. Dass Juda hier und sonst früher genannt wird, sichert ihm doch eigentlich den ersten Rang, umsomehr, wenn wir den Ausspruch in M. Chag. 2 2 beachten — sollten auch spätere Verhältnisse damit auf die alte Zeit übertragen sein — **הראשו היו נשיאים שניים** — **להם אבו בית דין**. Allein man bemerkt, dass diese Rangordnung offenbar geflissentlich umgekehrt werden sollte. Schon in Thoss. z. St. heisst es: **ר' יהודה א' שב"ש נשיא יב"ט אב"ד**; **אנן תנינן יב"ט נשיא ושב"ש אב"ד ואית תניי תני ומחלף** für die erstere Ansicht beigebracht, dass J. b. T. einst nach Alexandrien geflohen, weil er das **נשיאו** nicht habe annehmen wollen, und da habe man dorthin geschrieben: **מירושלים הגדולה לאלכסנדריא הקטנה עד מתי ארוסי יושב אצלכם ואני יושבת עגומה** (... **בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת עג' בביתי**: j. Sanh. 6^b), da sei er zurückgekehrt, und da sei ihm das mit dem Schüler (**חד מן תלמידיו**) widerfahren, der auf seine Bemerkung: **דבורה ר' עיינה הוות**, geantwortet: **מרתה רביחה דקבלתן מה הוות חסירה** — was für S. b. S. spricht, später. — Die Umkehrung hat auch b. 16^b im Namen der **הכמים**, aber die Geschichte seiner Flucht wird auf Jos. b. Perachjah übertragen, Sotah 47^b, Sanh. 107^b, vgl. zu S. 289, Mech. zu 2 M. 23 7 (**כספא** C. 20) heisst es: **כבר הרג שב"ש עד זומם א"ל יב"ט אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי ואמרה תורה הרוג על פי עדים שנים אף זוממי' מה עדים שנים אף זוממים שנים**, das hängt offenbar mit Makk. 1 6 zusammen, wo es heisst: Die lügenhaften Zeugen werden nur dann am Leben [gestraft, wenn das Urtheil gefällt ist, also nicht schon von der Zeit der Annahme des Zeugnisses an, während die Sadducäer noch weiter gehen und auch Vollstreckung des Urtheils verlangen. Offenbar war S. b. S., den wir als heissblütigen und entschiedenen Gegner der Sadducäer kennen lernen werden, noch weiter gegangen und hatte auch einen einzelnen Zeugen bestraft. Dies wird aber Thoss. Sanh. C. 6, j. 6 4, b. Chag. 16^b und Makk. 5^b ins Gegentheil verkehrt, wo J. b. T.

die übereilte Handlung beigelegt wird — wo nun der Zusatz richtig ist, aber freilich nur für S. b. S. passt, — und dann wird von J. b. T. Reue und Unterordnung unter S. b. S. gefabelt. — Ebenso wird auch, was dort weiter in der Mech. von einem durch Schlangenbiss in Gegenwart J. b. T.'s gestorbenen Mörder berichtet (Jalk. z. St. mit Nennung J. b. T.'s), in Thoss. Sanh. C. 8, j. C. 4 Ende, b. 37b dem S. b. S. beigelegt! — j. Kheth. C. 8 Ende heisst es: יב"ט ושב ש גורו טמאה על כלי מחבוא; b. Schabb. 14b, 16b lässt J. b. T. einfach weg und legt die Einrichtung nebst andern blos dem S. b. S. bei. So wird auch in der alten Bar. Kidd. 66a, welche die Abneigung Johann Hyrcan's und Alexander Jannai's gegen die Pharisäer (חכמי ישראל) zusammenfassend, von deren gänzlicher Unterdrückung spricht, von S. b. S. gesagt: ההויר את ההורה ליושנה ohne Nennung J. b. T.'s. — Man ersieht hieraus, dass man J. b. T. gern aus der Erinnerung drängte, und das hat seine geschichtliche Bewährung. In den letzten Tagen Joh. Hyrcan's und unter der Regierung Alex. Jannai's waren die Pharisäer verdrängt, die Sadducäer herrschten, da war die Blüthezeit J. b. T.'s; allein mit dem Tode dieses letzteren Königs neigte sich die Königin Salome Alexandra — wir werden sie noch bei S. b. S. kennen lernen — sogar auf Anrathen ihres sterbenden Mannes den Pharisäern zu, und die Sadducäer mussten fliehen. Da war es nun auch, wo J. b. T. verdrängt wurde, und der Makel wich von ihm nicht. Er war wohl nicht gerade Sadducäer, aber ein über den Parteien stehender Mann, der die Leidenschaft der Parteirichtung nicht pflegte. So tritt er uns auch in seinem Spruche entgegen. — בעורכי ערך, mit בעלים und ohne dasselbe ist spätbibl. (Hiob, einige Ps.): Worte darlegen; hier: wie ein Sachwalter vortragen. (Er warnt davor, partiisch die Thatfachen im Gerichte zu deuten.) — בעלי דינים, wie in den nachexilischen Büchern עמי הארצות, 1 Chr. 7 5. 7. 11. 40; so in M.: ערבי פסחים, Pess. 4 1 (auch ערבי שבתה in Bar., wie Thoss. Ber. C. 1), לילי פסחים das. 4; תלמודי חכמים Joma 1 6; Eduj. 3 9; בעלי קריין Mikw. 8 1; הולכי דרכים Khel. 16 6; Sifra Anf. u. sonst. — בעל דין hat ein Analogon in בעל דברים 2 M. 24 14, sonst bibl. ובשנפטרין, בעל דינו, aram. איש ריב, aram. נפטר, aram. loslassen; נפטר, aram. weggehen, Joma 1 5 להן נפטרין והלכו להן — ובאין ובי späthebr.,

entspricht dem bibl. צדיק; — Urtheilsspruch. — Es bekundet sich in seinem Spruche grosse Unbefangenheit.

9. Dem S. b. S. wird Vieles, wie wir erkannt, beigelegt, was eigentlich dem J. b. T. angehört. Das geht noch weiter. b. Schabb. 14b. 16b: שב"ש תיקן כחובה לאשה, aber Baraita's in Keth. 82b sagen תיקן כל נכסיו אחראין לכתובתה שיהא... שיהא... תיקן oder ... כותב כל נכסיו... התקין שיהא אדם נושא ונותן בכחובת אשתו. Dort ein Zweiter: er habe den Schulbesuch der Kinder eingeführt; allein das gehört Josua b. Gamla an, b. B. b. 21a, und frühere unvollkommenere Einrichtungen werden nicht auf ihn zurückgeführt. So gebührt nicht ihm der Ruhm muthig aufgetreten zu sein gegen Herodes, wie Sanh. 19ab erzählt wird, sondern dem Sameas, wie Jos. Alt. XIV, 9 4. 5 (vgl. XV, 1 1. Urschr. 144 f. Anm.). — Selbst einzelne Lehren sind mit Unrecht ihm beigelegt; so b. Makk. 7a soll ר' יהודה בן דוסחאי in seinem Namen berichten, in Thoss. Sanh. C. 3, Ende hingegen ganz einfach ר"י בן ר"י, und j. Makk. C. 1 Ende רשב"ג. Noch eine andere Geschichte scheint unrichtig auf ihn zurückgeführt: die des הוני המעגל, Onias lebte zur Zeit des Kampfes zwischen Aristobul und Hyrcan II., und von ihm handelt die schöne Erzählung in Jos. Alt. XIV, 2 1, wovon auch M. Tha'an. 3 8 berichtet: שלח ליה שב"ש אלמלי הוני אתה גזורני עליך נידוי אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שהוא מתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו... Das herrische Wesen passt allerdings für ihn (sehr ähnlich die Geschichte mit חודום Thoss. Bez. C. 2; auch b. Bez. 23a und Pess. 53a: שלחו ליה שב"ש, hingegen b. Ber. 19a: שלח ליה שב"ש; das schreibt sich aus der folgenden Geschichte her), er lebte aber unter Alex. Jannai und dessen Frau Salome Alexandra, wie auch die Sage von den 300 נזירי in j. Berach. 7 2 und Par. beweist, woran sich die Geschichte von dem Tischgebete anschliesst, das auch etwas verschieden b. Ber. 48a mitgetheilt wird. So auch Sifra Bechuckothai Anf.: מעשה בימי שב"ש ובימי שלמצי המלכה שהיו גשמים יורדים מלילי שבת עד שנת עד (ebenso Waj. Rabb. C. 35; Jalk. lässt es weg, auch b. Tha'an. 23a lässt es weg und macht noch den schönen Fehler mit dem (לילי רביעיית). In der That waren יריו חמומות, wie j. Sanh. 6 4 und die M. dort berichten: er habe 80 Frauen in Askalon an

einem Tage hinrichten lassen. Die Sage über seine dabei angewandte Zauberei, j. Chag. 2 2. Sein Sohn soll, nach j. Sanh. 6 5, durch falsche Zeugen dem Tode verfallen sein. Bei dem Widerruf der Zeugen zeigte sich der Sohn standhafter als er; der Zeuge kann nicht wieder zurücknehmen, und der Sohn war heldenmüthiger als er, der eben ein Parteimann war. Es ist möglich, dass aus diesem Ereignisse sein Spruch hervorgegangen, vielleicht auch umgekehrt, jedenfalls erkennen wir ihn daraus als eifrigen Richter. — Sagenhaft ist noch die Geschichte vom Esel und dem Edelstein, j. B. m. 2 5. Debar. r. Ekeb.

10. Bei Schemajah und Abtaljon (bei Jos. mehrfach Sameas und Pollion; er scheint aber bald sie, bald Schammai und Hillel zu verstehen. Sameas aber ist allein der Muthige gegen Herodes, Jos. Alt. XIV, 9 4. 5 vgl. XV, 1 1 und Sanh. 19ab. Der Name אבטלין = Pollion römisch, und gräcisirt, vor λ oft ein τ , wie $\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$, $\pi\tau$ -, $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$, $\pi\tau$ -) ist mehr ihre Persönlichkeit, als die sonst in ihrem Namen bezeugten Aussprüche von Interesse. Beachtenswerth ist schon, dass bei ihnen wie bei dem folgenden Paare der, welcher לסמוך sagt, voransteht; die strengen Pharisäer waren nun die Angesehenen. So kommen sie immer zusammen in den thalmud. Schriften vor. Bezeugt wird z. B. von ihnen über מקוה, Eduj. 1 3: וקיימו הכמים את דבריהם; dann bei dem interessanten Akabiah b. Mahallel, das. 5 6: מעשה בכרכמיה שפחה משוחררת שהיתה (vielleicht schreibt sich daher die Sage Gittin 57b, dass sie Nachkommen Sanherib's waren, oder auch aus b. Jomah 71b, wo der Hhpr. zu ihnen sagt: ייהן בני עממין לשלם und sie antworten: ייהן בני עממין לשלם דעבדין עובדי דאהרן ולא ייהי בר אהרן לשלם (דלא עבדי עובדי דאהרן). Bei dem Streite Hillel's mit den B'ne Bethera über das Pessach, das selbst am Sabbath, wenn der Rüsttag des Festes mit ihm zusammenfällt, geschlachtet werden darf, j. Pess. C. 6, Anf.; b. 66a wird immer der Nachdruck darauf gelegt, dass er Schüler S. und A.'s gewesen, wie auch in der sagenhaften Erzählung Joma 35b; auch Juda b. Dorthai, der von ihnen sagt: שני גדולי הדור שהן הכמים ודרשנים גדולים גדולים. — Schem.'s Spruch bezeichnend. — תהודע Herrschaft, Meisterschaft ist ein seltenes Wort. —

biblisch sich zu erkennen geben, hier sich bekannt machen. — רשות s. II, 3 vom spätbiblischen und aramäischen רשה, einräumen, daher רשיון, רשויה, das überlassene Gebiet (dann: Erlaubniss), Anklage, Tadel im Syr. ist wohl auch Ueberantwortung, und so wohl hier die Strafgewalt. Schemajah's Mahnung ist schon in seinen Lebensverhältnissen begründet. —

11. שָׁמָּה in Hiob, Spr., HL. übergehend in die Bedeutung: nicht wie מא arab., dann לָמָּה in Koh. und Neh. damit nicht syr. למא, דילמא ebenso wie פן damit nicht, vielleicht (damit nicht = es möchte sonst) und שְׁלָמָּה HL. 1 7 und אשר למה Dan. 1 10, dass ja nicht; — תחובו, תחוב, davon הייב und תחוב, während Kal auch mischnait. nicht häufig; so das חב B. K. 1 1 (שחבתו das. 2), dazu Gem. 6b: הייב המזויק מבעי ליה (in der That haben diese beiden Mischnah's alte eigenthümliche Ausdrücke: (הכשרתי את נוקן, מיטב הארץ, הרו, המבעה); sonst נחחיב. Auch חובה späthebr. — מים הרעים, vgl. zu M. 1: כנסת גדולה; — נמצא, es wird gefunden, es folgt daraus, aber immer mit folgendem Nom. und Part., so sogar mit Pl. נמצא עשרונית Menach. 7 1 (נמצאת מפסילין) Rosch ha-Sch. 1 5); — שם שמים, vgl. zu 3. — Ein dunkler, aus trüben Lebenserfahrungen fliessender Spruch, wohl mit Bezug auf Jos. Alt. XV, 10 4, wonach Sameas und Pollion und ihre Schüler vom Huldigungseid befreit blieben, weil sie gerathen hatten, Herodes und die Römer, die gegen Antigonus Jerusalem belagerten, einzulassen, das. 1 1, während Andere entweder getödtet oder nach Hyrcanum verwiesen wurden. Die nach dem Auslande verwiesenen Jünger nahmen dort leicht falsche Ansichten an.

12. Wir gelangen zu dem letzten Paare, das während der Tempelzeit in hohem Ansehen stand: Hillel und Schammai. In Chag. 2 2 wird uns noch einer genannt, der zuerst in Verbindung mit Hillel an der Spitze gestanden, dem dann erst, nach seiner freiwilligen Resignation, Schammai gefolgt: הלל ומנחם לא נחלקו יצא מנחם נכנס שמאי. Richtig erkennt schon Asariah de Rossi (Meor En. Imre Binah C. 3 Ende und Nachtrag) darin den Essäer Menachem, der nach Jos. Alt. XV, 10 5 dem Herodes seine Grösse und deren Dauer weissagt. Die beiden Gemaren vermischen dies, wie es scheint, mit dem Sicarier Men.; am meisten Anklang hat nach j. ממרה יצא יצא לאיבן יצא יצא ממרה j.

למדה יצא, vgl. j. Z. VII, 176 ff. Der essäisch gesinnte Mann aber streitet nicht und bleibt auch nicht an der Spitze des Sanh.'s; an seine Stelle tritt Schammai. Zuerst aber steht Hillel, da, wie schon oben bemerkt, die entschiedenen Pharisäer nunmehr den Vorrang gewannen; freilich darf auch das andere Moment nicht übersehen werden, dass die Nachkommen H.'s später als die berechtigten Träger der Tradition galten, daher auch ihren Ahnherrn im strahlendsten Lichte erscheinen liessen, und nun galt er später noch vorzugsweise als Babylonier. Diesem Umstande haben wir etwa den übertreibenden Ausdruck zuzuschreiben Sukkah 20a, der ihn als Wiederhersteller der Thora darstellt, eine Uebertreibung, von der j. Nichts weiss, während Sim. b. Lakisch ein Verehrer Babylon's gewesen zu sein scheint, wie er sich auch auf den Vertreter Babyl.'s Chananjah Neffen des Josua (Urschr. 153 f., j. Z. VII, 265 f. VIII, 289 f.) beruft, j. Sotah 7 3: יפה למרנו הנניח בן אחי ר' יהושע (vgl. noch j. Rosch ha-Sch. 1 1, wo er die Engelnamen aus Babylon mitgebracht sein lässt). Doch ist natürlich nicht die Rede davon, dass Hillel etwa die Lehre aus Bab. mitgebracht, aber betont ist, dass er sich in Bab. eine Zeit lang aufgehalten, und zwar in בוצרה, j. Schebiith 6 1 und C. 8 Ende (nicht dass er dort geboren, wie Grätz IV, S. 290) und dass er von dort eingewandert, zur Erneuerung der Lehre mitgewirkt hat, und das wird vorzugsweise bei antipriesterlichen Dingen gesagt; so bei der oben angeführten Stelle, dass Schlachten des Opfers höher steht als das sabbathliche Arbeitsverbot, wo man sagt: יש כאן בבלי א' והלל שמו ששימש את שמעיה ואבטלון אפשר שיש ממנו תוחלת, spöttisch wiederholt כבר אמרנו שיש מומך תוחלת כבר אמרנו א"א. Gerade die Alten betonten die Rohheit der Babylonier, vgl. Joma 6 4, Men. 11 7: ע"ש הל (יה"כ) להי' ע"ש שער של יה"כ נאכל לערב הבבליין איכלין איהו כשהוא הי מפני שרעתן יפה, was natürlich nicht Alexandriner sind, wie Thoss. und Gemaren wollen, DMG. XII, 362, j. Z. IV, 153 ff. Seine Beweise, dass Pessach dem Thamid gleich sei, was sie nicht zugeben wollen, weil תמיד יש לו קיצבה, und ist קדשי קדשים, also kein dem Volk zugängliches Opfer; er dringt aber doch durch und sagt: Was hat es verursacht, dass ihr auf diesen Babylonier angewiesen seid? Weil ihr nicht Schüler Schem.'s und A.'s gewesen seid, die doch bei euch wohnten. Das. s. auch seine

wichtigsten Entscheidungen. Aus dem Streite über Pessach schreibt sich der Satz her: הלל הוקן דרש שבע מדות לפני וקני Sifra, Bar. d. Ism. Ende, auch Thoss. Sanh. C. 7 Ende mit kleinen Abweichungen, daraus auch Ab. Nath. C. 37, vgl. j. a. a. O.: התחיל דורש להן מהיקש (בנין אב) ומק"ו ומג"ש — fügt j. hinzu. Das erste noch zwei Male: Sifra Thasri'a; Neg. C. 9 Ende und Thoss. Neg. C. 1 Ende: וזה א' מהדברים שעליהן או' לו אמור: 3 1: M. Neg. 3 1: טמא והוא אומר טמא אמור טהור והוא או' טהור Sifra Neg. C. 1. Alle Stellen genau erörtert j. Z. II, 42 ff. Ob in dem Satze Sifra Ende: הלל הוקן עלה מבבל בן מ' שנה ושימש חכמי' מ' שנה — Ber. r. C. 100 שנה — er wird damit Moses, Joeh. b. Sakkai, Akiba gleichgestellt — mehr als Legende ist, sei dahingestellt. Mehr historisch, wenn auch vielleicht nicht mit rigider Strenge festzuhalten, ist der Spruch Schabb. 15a unten: הלל ושמעון גמליאל שמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה, obgleich freilich der erste Simeon eine sehr zweifelhafte Persönlichkeit ist. Seinem bab. Ursprunge entspricht auch wohl die Bestimmung seiner Schule, dass שיעור תרומה עין רעה א' עין יפה und בינונית mit den vorangehenden Stufen für מחמישים während die Schule Schammai's עין רעה א' מחמישים mit den entsprechenden Vorstufen, wie Thoss. Therum. C. 5, in Ausführung der knappen Angabe M. 4 3, vgl. jerus. und Comm. des Simson aus Sens das., weil in Babylon das Sexagesimalsystem herrschte, woher auch sonst ähnliche Bestimmungen, namentlich auch die über בטל בס' was nur bab. Gem. Abod. El. 69a. Chullin 98a kennt, vgl. j. Z. V, 111 ff., ferner der Gebrauch, den er von dem Aramäischen macht, denn dieses, wenn auch in Pal. herrschend, in öffentlichen Documenten, wie in den ältesten Bestandtheilen der das Alter der Mischnah überragenden (vgl. Tha'an. 2 8) Fastenrolle, in Ehe-, Scheidungs- und Kaufverträgen und sonst, in Sprüchwörtern (Lehrb. § 1 u. Anm. 2) — vgl. משל הדיוט Sifre I, 135 (פינחס, 51a), als משל הדיוט II, 25 עלך מה דבלבך על רחמך מה דבלבך עלך (Debarim Ende, 70a), — so enthielt man sich dennoch in der Schulsprache desselben, während Hillel es nicht scheut, so M. 13, was Aboth d. R. Nath. C. 12: הוא אומר בלשון בבל ד' דברים; das עשרה יוחסין עלו מבבל (Kid. 4 1, dessen Bezeichnungen aramäisch sind, wird Jeb. 37a und Kid. 75a als von Hillel

herrührend bezeichnet. Dass er Schüler Schem.'s und Abt.'s war, auch in der legendenhaften Erzählung Joma 35^b. Angeblich soll ausser כמיעבה blos über drei Punkte noch Differenz zwischen H. und Sch. gewesen sein, so nach Huna Schab. 14^b. 15^a, die dort aufgezählt (aus Mischn.), sehr untergeordneter Art sind, mit deren Abgrenzung die Gem. selbst dort nicht in's Reine kommt; ähnlich j. Chag. 2 2 (vgl. Thoss. Chag. C. 2; Sotah C. 14; j. Sanh. 1 2; b. Sanh. 88^b). Allein so idyllisch stand es zwischen Hillel und Schammai keineswegs. Gerade Schabb. 15^a heisst es bei einem andern Differenzpunkte: נעצו הרב בבהמוכו. Das wird nun in Thoss. Schabb. C. 1 gerade von den 18 Bestimmungen, bei denen die Schule Hillel's überstimmt worden war, j. 1 4 dasselbe mit der Ausführung, vgl. b. Schabb. 153^b. Die Differenz war jedenfalls eine sehr tiefgreifende, so dass selbst bei Semichah in Thoss. Chag. C. 2 Ende von הלל גברה ידן של ב"ש erhoben und ש חב הזקן selbst, gegen den sich גברה ידן של ב"ש erhoben und ש חב הזקן oder גברה נקבעה הלכה כבה oder גברה ידן של ב"ה wie j. das. und Bez. 2 4 und b. 20^{ab}.

Solche tiefgreifende Differenzen mussten allerdings ihre tiefe Gesinnungsbegründung haben, und dafür geben uns die oben geäußerten abweichenden Meinungen Elieser's und Josua's über das einstmals erlangte Uebergewicht der schammaitischen Schule genügende Anleitung. Hillel's milde Menschenfreundlichkeit*) machte ihn zum Mann des Volkes, das erkennen wir an seinen Einrichtungen, vgl. Schebiith 10 2—4, Probul. Gittin

*) Beispiele seiner Menschenfreundlichkeit z. B. Thoss. Peah C. 4: Unterstützung der Armen, desgl. j. Peah 8 7, ähnlich b. Keth. 67^b mit dem seltsamen Schlusse: 'פעם א' לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו ג'. מתי? Sie haben wohl die bab. Sitte vor Augen, wo die Vornehmen Vorläufer hatten 1 Sam. 8 11. 2 Sam. 15 1. 1 Kon. 1 5. Vom göttlichen Gericht Schammai gegenüber Thoss. Sanh. c. 13. Rosch ha-Sch. 16^b f.: . . . ורב הסד כוטה כלפי הסד. Wie herzwinnend ist sein Benehmen gegen jede Braut! Die schöne Milde, die sich in der Schabb. 30^b und 31^a mitgetheilten Erzählung kundgibt — besonders: כיה דלך סני להבירך, — offenbart sich auch in seinen Lehren, wie es Erub. 13^b ausgedrückt ist: ג' ימים נהלקו כ"ש וב"ה הללו או' הלכה כמותינו והללו או' ה' כמותינו יצתה ב"ק ואמרה אילו ואילו דברי אלהים הים הן והלכה כבה Erub. 6^b die schöne Bestimmung ruf die Praxis, und M. Jeb. C. 1 Ende das beherzigenswerthe Wort: אינ"פ שאילו אופרין ואילו מתירין . . . לא נמנעו ב"ש מדישא אישה כבה ולא ב"ה כב"ש וכו'.

43 (vgl. Lesest. z. Mischn. 77 f.). Ebenso Arachin die Erleichterung in Bezug auf die Auslösung des verkauften Hauses 94. Das sind tief eingreifende Erleichterungen und so ist er principiell der Erleichternde, so dass die entgegengesetzten Fälle als Ausnahmen aufgezählt werden. Ihre Differenzen in Bezug auf 'Erub und über die Nichtbenutzung alles am Sabbath Fortwirkenden, wo Sch. auf dem Standpunkt der Secten steht (s. he-Chaluz VI, 15 ff. und DMGZ. XX, 535, j. Z. VI, 109 ff.) — Demokratisch ist seine Auffassung des Salböls: אין שבח לת"ח שיצא מבושם Thoss. Ber. C. 5, j. 8 5, b. 43b, j. Z. IV, 105 ff. — So nun auch sein Spruch hier, der recht prägnant ausdrückt, dass nicht priesterliche Abstammung, sondern priesterliches Handeln den Werth des Menschen ausmacht. Im Ganzen ist merkwürdig, dass die thalmudische Literatur nichts Besonderes über Aaron zu sagen weiss, die Wolkensäule, die Wolken als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit werden ihm beigelegt, S. O. rabb. C. 9, Sifre Nizzabim § 305, j. Jom. 1 1, Sotah 1 10, b. Rosch ha-Sch. 3a, Tha'an. 9a, er wird zu den 7 gezählt בהן רמה וחולעה Bab. b. 17a, endlich ist unserer Stelle ähnlich, wenn auch ohne sie anzuführen, Sanh. 6b gesagt: אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם להבירו und ähnlich auch mit Beziehung auf unsere Mischnah, in P. de R. Elies. C. 17, nach Anleitung von Sifra Schemini, Milluim § 37 (ed. Weiss 45d). In der That will H. gar nicht Specielles von Aaron aussagen, sondern ein würdiges priesterliches Thun bezeichnen, und er mag allerdings die in Bezug genommene Stelle in Mal. 2 6 im Auge gehabt haben, wie bei רודף צדק Ps. 34 15 בקש שלום ורדפתו, רודף טוב und רודף צדק vielfach vorkommt. — Inhaltlich erfasst: Ein אוהב שלום beginnt keinen Streit, ein רודף שלום giebt sich Mühe einen solchen beizulegen, und zwar nicht um der eignen Ruhe willen, sondern weil er אוהב את הבריות ist, und seine Liebe sich nicht darauf beschränkt, mit ihnen in Freundlichkeit zu verkehren, sondern er erkennt die höhere Aufgabe in ihrer geistigen Förderung. — בריות. בריאה. ברייתו. bibl. 4 M. 16 30, Schöpfung, auch mischn. בריה Ned. 3 7; כברייתו, wie bei seiner Schöpfung, nach seiner ursprünglichen Gestalt, seinem urspr. Zustande Sabim 2 3; übergehend in die Bedeutung Geschöpf: בל שהוא מבריית המים, Mikw. 6 7, Jad. 2 2, dann aber im Plur. Geschöpfe, und zwar ausschliesslich Menschen, wohl

ursprünglich Gott gegenüber, wie Schek. 8 2: **הייב אדם לצאת** כל שרוח: ידיו הבריות כדרך שצריך לצאת ידיו המקום נחה הימני נחה רוח המקום נחה הימני; קנעם שאיני נחנה מבריו; Ned. 11 3: **ויצטרך לבריו**; so Peah 8 9: **ויצטרך לבריו**; Sanh. 4 5: **מפני שלום בריות** etc., und das häufige **כבוד הבריו**, auch Mussaf am Neujahr: **המון בריות**, ובריות בראשית.

13. Dieser Spruch chaldäisch, vgl. oben S. 298. **ננך** ist = bibl. **קִיץ**, den Namen ausdehnen heisst: mit seinem vornehmen Namen prunken, also gegen die Aristokratie: **כִּיף ייסיף** zu Grunde gehen; das nicht hinzufügen ist gegen den sadducäischen Conservatismus, es bildet wohl den Gegensatz zu dem Sch.'schen Spr.: **עשה זורחך קבע**, יליף, von den pharisäischen Lehrern die Lehre empfangen; **קטלא הייב** = **הייב מיתה**, bibl. **רשע למית** 1 M. 35 31, gegen den Priesterstolz, der in seinem Heiligkeitsdünkel das Lernen für überflüssig hält; „wer sich der Krone bedient, schwindet hin“ ist recht prägnant gegen das vom Schauplatz schwindende Priesterkönigthum der Hasmonäer, dessen Verdrängung durch Herodes er mit erlebte. Simon b. Lakisch bezieht das . . . **ודאשהמש** (Meg. 28b) auf **כתרה של תורה**, man solle nicht dulden, dass ein Gelehrter Einen bediene.

14. **לעצמי**, für mich allein, abgesondert, vgl. Berach. 6 6. 7 5. Peah 3 3. 5. — **עבשני**; so geläufig das Wort ist, so unsicher ist seine Etymologie: die Endung ist wohl wie im bibl. **יהקו** für die Ableitung giebt **השעה** = **השעה** und **שעה**, syr. **עך בשעה** die Analogie, und unser Wort zusammengezogen aus **עך בשעה** (als, während), bis zur Stunde, nun, gegenwärtig, vgl. bibl. **כִּימֵי**; **אימתי**, blos das verlängerte bibl. **כִּימֵי**, wie auch im Syr. — Dem Inhalte nach vielfach anwendbar, er fordert zur Selbstthätigkeit auf, erweckt aber auch das Bewusstsein von der Nothwendigkeit des Gemeinsamen im Wirken und der Gefahr der Verzögerung; dies gegenüber dem auch berechtigten **ברך** **הרהק את השעה השעה הרהקו** (Berach. 64a). Die hohe Bedeutung, welche H. beigelegt wird, geht daraus hervor, dass von ihm eine reichere Anzahl von Sprüchen mitgetheilt wird, die sogar später (2 4b—7) noch fortgesetzt und die hier seltener Weise unterbrochen wird, um Andere zu Worte kommen zu lassen.

15. Schammai tritt im Gegensatze zu Hillel auf, und ist dadurch characterisirt. Nur selten begegnen wir ihm allein, so in Sifre Schoftim § 203, wonach bei מלחמת הרשות man drei Tage vor dem Sabbath eine Belagerung beginnen sollte: ואם הקיפום ואירע' שבת להיות אין השבת מפסקת מלחמ' זו א' מג' דבריו שדרש שמאי הזקן, und später § 204, aber nicht im Namen Sch.'s, jedoch wohl identisch mit diesem Ausspruche: עד רדתה אפילו וכן היה שמאי אומר עד רדתה, בשבת; so auch b. Schabb. 19a: וכן היה שמאי אומר עד רדתה, בשבת, während j. Schabb. 1 8 und Moëd kat. 2 4 es zwar hat, aber auf מלחמת חובה beschränkt und Sch.'s dabei nicht gedenkt; doch scheint es ihm dort anzugehören und auch das, אין מקיפין על עיר של גוי' פהו' מג' ימי' קודם לשבת (במלחמת רשו') so dass die Schule Hillel's es überhaupt zu erlauben scheint, wie noch zwei frühere: אין משלחין אגרות ביד גוי לא בע"ש ולא בה' בשבת ב"ש אוסרין אפי' בד' וב"ה מתירו' . . . אין מפרישין לים הגדול לא בע"ש ולא בה' בש' ב"ש אוסרין אפי' בד' וב"ה מתירין. Das sind demnach die drei Dinge im Sifre, während b. Schabb. 19a abweicht. — Ein Zweites lesen wir in Mechiltha Pessach C. 17 Ende: . . . אדם צריך לבדוק את התפילין אחת לי"ב חדיש . . . דברי ב"ה ב"ש א' אינו צריך לבדוק עולמית ושמאי הזקן א' אלו תפלין של אבא אבא (angeführt Thoss. Menach. 43a), während j. Erub. 10 1, wo der Streit zwischen רבי und רשב"ג ist, dasselbe von הלל mitgetheilt wird, und Babli von der ganzen Materie nichts weiss! Das erinnert übrigens an Sanh. 92b: שהניח לי — אבי אמי מהם קבע heisst Feststellung, feste Bestimmung, besonders: קבע עשה feststehend machen, so in der sinnlichen Bedeutung Sukk. 2 9: עושה סוכתו קבע ארעי, dann mehr bildlich von festen Anordnungen, gegenüber dem freien Belieben, so Berach. 4 4: העושה תפלתו קבע אין תפילתו חנונים, entgegen dem vorangehenden: Bestimmung von 18 Segensprüchen, gerade wie unten 2 13: לא תעשה תפלתך קבע אלא רחמי' וכו' so Joma 6 3: הכל כשרין להוליכו (שעי' המשת') אלא שעשו כהני' גדולי' קבע, gerade wie das Part. p. טבעת היחה קבועה בה 2 2 Sotah, sinnlich: befestigt b. 4 3: קשקשין המכתשת הקבועה אבל לא המטלטלת, Chul. 3 7: הקבועין בו Them. 4 5. Mid. 1 8. 3 3. Sab. 1 1. 3. 4 3. Suk. 5 7. 8: שומנו קבוע, Ned. 8 3. Themur. 2 1: מום קבוע, Sebach. 12 1. 14 2. Chul. 10 2. Bechor. 2 2. 3. 6 3. 12. 7 1. Them. 2 3. Ned. 9 8. 10: קבעה ג' פעמים; bildlich

feststehend, entgegen dem (nicht andauernden 'שביל היחיד הקבו' Peah 2 1) beliebigen, Challah 4 11: שלא יקבע הדבר היובה; vom Verbum קבע, sinnlich: befestigen, Khel. 6 1. 15 2. 18 2. 20 3. 4. 5. 6. 22 4 (Eduj. 1 11); bestimmte Angabe machen קבעה נדרה Kinnim 3 6. Von der Zeit קבע nur Berach. 4 1 קבע אין לה. Also קבע allein heisst nicht nur gewisse, bestimmte Zeit, sondern eine feststehende Einrichtung, so auch hier: feststehend, nicht wechselnd, nicht den Verhältnissen sich anschmiegend und wandelbar. — קבל, einen Menschen aufnehmen, empfangen, wie 1 Chr. 12 18: ויקבלם דויד. — סבר פנים ist ein mischnait. Hapaxleg.; auch im Tharg. nicht häufig, in den Dialecten gar nicht; als Verb. סָבַר אֶפְיָן, das Antlitz zuwenden, also lediglich im guten Sinne = bibl. נשָׂא פָּנִים, blos im j. Th., das Nomen: Anblick des Antlitzes, auch im bab. Th., aber auch im üblen Sinne; hier in gutem. — יפות, schön, freundlich (in Koh. geziemend, angemessen); פנים, hier Fem. wie Ez. 21 21 אנה פניך מעודה, so auch פנים חדשות Keth. 7b. פנים מאירות und פ' השכות Mech. Beschallach. Wajiss. C. 2.

Der erste Spruch entspricht ganz der Richtung Sch.'s, die die Abgeschlossenheit verlangte; dem schliesst sich wohl der zweite an, der die That ohne vieles Grübeln verlangt. Der dritte weicht in auffallender Weise von dem Bilde ab, welches der Thalmud von Sch. aufstellt, so dass wir den Zweifel gegen die Richtigkeit der dortigen Darstellung nicht unterdrücken können. In der That weiss Jer. Nichts von den Sagen über Sch.'s Härte.

16. Statt nun mit II, 8, nämlich mit Jochanan b. Sakkai, als dem auf Hillel und Schammai folgenden Schulhaupte fortzufahren, treten von unserer M. an bis II, 4^a die Nachkommen Hillel's auf, bis weit herunter, sechs Geschlechter — mit Ausfalle eines, worüber noch später, — so dass es sogar mit II, 2 noch ein Geschlecht unter die Redaction der M. heruntergeht, dann mit II', 4^b wieder zu Hillel zurückgegangen wird, um endlich mit M. 8 zu Jochanan b. Sak. zu gelangen. In dieser Störung der Ordnung ist ebenso ein geschichtliches wie ein Geheimniss der Mischnah-Redaction offenbart. Mit dem Geschlechte nämlich, das auf H. und Sch. folgte, verschob sich durch die eingetretenen Zeitverhältnisse die Stellung der Parteien

gar sehr; der Kampf um die Erhaltung des Staates gegenüber der Uebermacht Rom's trat in den Vordergrund, und so sehr auch die weitere Ausarbeitung der Schuldifferenzen in den Schulen Sch.'s und H.'s betrieben wurde, so lag doch darin nicht mehr der Schwerpunkt des geistigen Bestrebens des Volkes und seiner Häupter. An die Spitze treten nicht eigentliche Schüler dieser beiden Häuser — Joch. b. Sak. selbst, allerdings Bekämpfer der Sadducäer und Verehrer der entschiedenen Pharisäer, wie wir ihn noch später kennen lernen werden, aber doch, wie es scheint, an den Differenzen der beiden halachischen Schulen wenig betheiligt, sondern beiden befreundet, — es treten vielmehr mehr politische Parteihäupter hervor; die Sadducäer und vornehmen Pharisäer sind die Gemässigten, die den Kampf mit den Römern um jeden Preis zu vermeiden suchen, dann sind die Kannaim da in ihren mannigfachen Schattirungen, denen sich eifrige Pharisäer auch angeschlossen haben mögen. Offenbar waren die ersten Nachkommen Hillel's mehr Politiker, und zwar von aristokratisch-conservativem Gepräge, — sie genossen hohes politisches Ansehen, waren im Besitze der Macht, der Patriarchenwürde, die ihnen theils als Erben einer grossen Familie, theils von den Römern eingeräumt wurde, während sie nach der ersten Stellung als Gelehrte gar nicht geizten, so dass die zwei oder drei ersten Geschlechter nach Hillel, bis zur Zerstörung des Tempels, also Gamaliel I. und Simon b. Gam. I. vornehme Lehrer und Synedrialhäupter, aber nicht Schulhäupter waren. — Erst später, als die politischen Bewegungen völlig gedämpft waren, drängt sie der Ehrgeiz in den Vordergrund der Schulen, was aber erst allmählig gelang. Nun ist Macht, Verwaltung, Rechtsprechung mit der obersten Lehrthätigkeit identisch und so erlangten die Nachkommen Hillel's von Gamaliel II. an auch die volle Entscheidung in der Halachah, wogegen sich die angesehensten Lehrer mit Festigkeit sträubten. Erst unter Juda, dem Sohne Simon's b. Gam. II. gelang es, die fast erbliche patriarchalische Würde der Hilleliten mit der unbestrittenen Stellung als Schuloberhaupt zu vereinigen, die aber wiederum nach dessen Tode auch nicht mehr so unangefochten blieb. Mit Gam. II. — dem Jamnienser — beginnt dieser Kampf gegen die Freiheit der Schuldiscussionen und die angesehensten, auf ihre Selbständigkeit eifersüchtigen

Lehrer, und zwar beginnt derselbe schon mit dem in seine Zeit hineinragenden alten Joch. b. Sakkai, zumal aber mit dessen Schülern, der sich unter seinem Sohne Simon b. Gam. II. fortsetzt — über ersteren vgl. j. Z. V, 271 ff. und VI, 131 ff.; Näheres unten — die grössere Anerkennung dieser beiden Hilleliten, wie ihrer anspruchslosern Vorgänger in dem Andenken der Nachwelt erfolgte, wie gesagt, erst unter Juda (Rabbi). Dies hat nun seinen wesentlichen Einfluss auf die halachischen Ueberlieferungen. Wie einleitend bemerkt worden, war bereits eine frühere Redaction der Mischnah veranstaltet und zwar von Akiba und seiner Schule; ihnen gehört auch die erste Sammlung der Sprüche in Aboth an, die erst dann von Juda erweitert wurde; sie nun hatten die Nachkommen H.'s keiner besonderen Beachtung gewürdigt, und auf Schammai folgte bei ihnen unmittelbar Joch. b. Sakkai, der bei uns erst II, 8 sich findet. Rabbi aber mochte in einer so wichtigen Sammlung seine Vorfahren nicht fehlen lassen, zumal wo es galt die Reihenfolge in der Traditionskette festzustellen, und so unterbrach er die Reihe bei dem Uebergänge von H. und Sch. zu Joch. b. Sak. durch dieselben, die er zwar nicht als die anerkannten Traditionsnachfolger durch רבן anzustellen wagte, die er aber jedenfalls mit ihren Sprüchen einschob, M. 16—18. Aber auch die spätere Zeit machte noch Zusätze, wie denn nicht blos von Rabbi selbst mancherlei durch seine Nachkommen und Nachfolger eingefügt wurde, sondern auch von diesem, und namentlich scheint der Anhang des Enkels von Rabbi, der auch Juda Nasi hiess, sich auch Rabbi nennen liess, darin thätig gewesen zu sein, und so schloss sie dann auch, die Zeitfolge unterbrechend, Sprüche von Rabbi und seinem Sohne Gam. III. in II, 1—4^a alsbald hier an (vgl. j. Z. VI, 132). Wie es sich mit den dann noch folgenden Hillelsprüchen 4^b—7 verhält, ob diese von ihrem ursprünglich frühern Platze verdrängt oder erst später aufgenommen worden, bleibt ungewiss; letzteres wahrscheinlicher.

So gelangen wir nun zu Gamaliel I רבן גמליאל. War er ein Sohn oder ein Enkel Hillel's? Wir haben blos die eine Notiz Schabb. 15^a (oben S. 297 Z. 15), sonst kommt ein Sohn H.'s, Simon, durchaus nicht weiter vor, was kaum möglich wäre, hätte ein solcher Nassi existirt. Es ist wohl ein Irrthum, —

er müsste denn sehr jung gestorben sein, kaum eine Spur zurückgelassen haben, — wahrscheinlich ist Gamaliel I. Sohn Hillel's gewesen.

Was wir von Gamaliel erfahren, beweist, dass er zu der verwaltenden Behörde gehörte und mit an ihrer Spitze stand. Er ordnet das Kalenderwesen und lässt den Galiläern schreiben, dass von den Oliven, denen im Süden, dass von dem Getreide die Zeit des Zehnten eingetreten, den בני גלויה in (Babel), Madai und Javan, dass er mit seinen Genossen einen Schaltmonat eingefügt, Thoss. Sanh. C. 2, j. Maass. schen. 5 4, Sanh. 1 2, b. Sanh. 11b (die ihn fälschlich mit Gamaliel II. verwechselt: רילמא בחר דעברהו), dann ordnete er Bequemlichkeit für die Zeugen an, Rosch ha-Sch. 2 5 התקין ר"ג הזקן שיהו מהלכין אלפי' אמה לכל רוח, was Erub. 4 3 als angenommene Satzung gilt, Sorgfalt für das Weib in Betreff ihrer Geld- und Scheidungsverhältnisse, Gittin 4 1. 2. 3, wo מפני תקון העולם Mehreres angeordnet ist, wie Jeb. 16 7 משיאין האשה על פי עד א' , was als מקובלני מר"ג הזקן , und Gamaliel II. sich auch einer solchen practischen Entscheidung seines Grossvaters erinnert — Frankel Darkhe ha-Mischna 57 A. 8 irrig, — ebenso die schöne Anordnung in einfachem Linnen zu beerdigen Moëd kat. 27b, woher dann für ihn ein Becher eingesetzt wurde beim Leichenmahle, Keth. 8b, was richtiger j. Ber. 3 1 (j. Z. VII, 133 ff. gegen Fr. das. 58 A. 9). Als grosse halachische Autorität galt er wohl nicht, sonst hätte ein Amora nicht auf einen Ausspruch von ihm gesagt: תנחומין של הבל נחמו רבן גמליאל (הזקן) לאותו Keth. 10b. Der Gamaliel, der mit König und Königin in freundschaftlichen Beziehungen lebte, und so hübsch die Halachah nach ihren Bedürfnissen zu gestalten wusste, ist wohl auch dieser Pess. 88b. Er ist es wohl auch, zu dessen Füßen Paulus gesessen Apg. 22 3: Ich bin ein jüdischer Mann . . . erzogen in dieser Stadt, zu den Füßen Gamaliel's, gelehrt mit allem Fleisse im göttlichen Gesetz; der zur Milde rieth im Verfahren wider die Apostel, 5 34 ff.: Da stand auf im Rath ein Pharisäer, mit Namen Gam., ein Schriftgelehrter, wohl gehalten vor allem Volk . . . und sprach zu ihnen: . . . nehmet nun selbst wahr an diesem Menschen was ihr thun sollt. Albern, was Photius nach Eusthatius berichtet, dass er mit Nikodemus durch Petrus oder Johannes getauft worden, auch

sein Sohn Ἀββος, רביב, ist wohl ein alter syr. Name, kommt aber nicht im jüdischen Alterthum vor.

Seine Bedeutung um die Umgestaltung der ganzen Zeit ergiebt sich aus dem Namen רבן wie auch הוקן, das vielfach von ihm gebraucht wird. Mit dem Eintreten des Herodes und seiner Familie war die Stellung der Hohepriester eine andere, bis dahin zugleich König oder Glied der königlichen Familie, stand er als solcher an der Spitze, neben ihm die Gelehrten; nun beschränkt sich seine Macht darauf, dass er neben seinem Priesterthum auch Vorsitzender des Synedriums war, und die Gelehrten, die gleichfalls im Rathe sassen, mussten umso mehr ihr Ansehen wahren, sie hielten den Titel הין, wie bei Hillel und Schammai und bei unserm Gam. fest, — jenen den Titel beilegen, weil einmal auch ein späterer Hillel und späterer Schammai vorkommt, wie Frankel das. S. 38 und A. 9, ist unzulässig — die *γενοῦσία*, der senatus, und ebenso nun רבן, was wohl zuerst unser Lehrer bedeutet, dann aber im Ganzen zum Nomen wird, gerade wie רבי.

Sein Spruch ist bedeuksam und gegen die Ueberfrömmigkeit in äusserlicher Heiligthuerei; es ist eine Dreitheilung und doch ein einiger Spruch. סלק aufsteigen, Hithp. sich entfernen: ספק wohl von arab. شפק IV, besorgt sein; אמר, auch עמר, wohl verwandt mit מרר schätzen, ungefähr berechnen.

17. שמעון בנו. Simon b. Gamaliel I. ist offenbar der, den Jos. kennt und in j. Kr. IV, 3 9 berichtet, wie er mit den übrigen Vornehmen sich in Entrüstung erhebt gegen die Zeloten, die es dahin bringen, dass ein Hohepriester lediglich durch's Loos gewählt ward, das dann einen ganz Unwissenden, Phanas b. Samuel (Alt. XX, 10 Anf. erwähnt als Phanasus) aus Aphia, traf, der vom Acker hinweg wider seinen Willen dazu erhoben ward, was den Zeloten, wie Jos. sagt, zum Gelächter diente, während die Andern, Priester und Gemässigte, sich darüber entsetzten, Sifra Emor zu 3 M. 21 10, Thoss. Joma C. 1, interessant über die ganze Richtung der Zeit und der Persönlichkeiten (j. Z. IV, 271 f.). Besonders Jos., Leben § 38, erwähnt er, seine Feinde suchten ihn vom Oberbefehle Galiläa's zu entfernen, und schickten zu diesem Zwecke zu Simon b. Gamaliel, er solle das Gemeinwesen von Jerusalem bewegen, ihm den Befehl zu nehmen und ihnen zu übertragen. „Simon war von Geburt ein

Jerusalemer, von sehr vornehmem Geschlecht, von der Partei der Pharisäer, die sich durch genaue Sorgfalt für die vaterländischen Gesetze auszuzeichnen scheinen. Er aber war voll Einsicht und Verstand, der Dinge in übler Lage durch seine Klugheit festzustellen vermochte. Er erzählt nur, dass er ein alter Freund seiner Gegner, ihnen Gehör gab, nicht so bald seine Freunde den Hohepriester Anan und Josua b. Gamala bewegen konnte, aber es doch dahin brachte. Die Bedeutung des Mannes ist daraus klar, aber auch die Verbindung mit dem Hohepriester, die sonst nicht Sache der Pharisäer war, das *אוי לי מבית חנין אוי לי* ist nicht in sehr gutem Geruch *מלהישחן*, Thoss. Menach. Ende, b. Pess. 57a. Jos. b. Gamala wird gleichfalls bloß als durch seinen Reichthum oder vielmehr durch den seiner Verlobten, Martha oder Miriam, Tochter des Boëthus (Joma 18a, Jeb. 61a) bemerkenswerth erwähnt, — sie war Wittwe und scheint ihn bloß unter diesem Vorbehalte geheirathet zu haben Jeb. 6 4, wo eine Connivenz gegen das Gesetz im 3 M.; ihr Luxus, wie man ihr Teppiche legte, dass sie am Jom ha-Kippurim vorlesen sehe, Midrasch Kgl. 1 16; — er machte auch die beiden Loose, die früher Buchsbaum waren, aus Gold Joma 3 8; dann aber auch Baba b. 21a, dass er Schulen gegründet. Simon b. Gamaliel war übrigens wirklich jener einsichtsvolle Mann, von dem wohl kaum etwas Halachisches überliefert ist, aber wohl Anordnungen, die verständige Rücksicht auf die Verhältnisse nehmen, Kher. 1 7: *מעשה שעמדו קינים בירושלים: כדינרי זהב ארשב"ג המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהו כדינרין נכנס לב"ד ולימר האשה שיש עליה חמש לירות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה . . . בוכחים ואין השאר עליה חובה ועמדו קינים בו*, vgl. den ganzen Traktat Kinnim, der interessante Spruch Eleasar Chisma's unter 3 18, und zu den vornehmsten *ממונין* gehört *על הקינין* Schek. 5 1 (s. ob. Bd. II, 114). Darum war er doch ein festhaltender Pharisäer, so in Bezug auf Erub, vgl. Erub. 6 1; sonst wird seine Gewandtheit im Fackelwerfen bei *שמחת בית השואבה* Sukk. 53a gerühmt; er war ein Weltmann *מעש' ברשב"ג שהי' ע"ג מעל' כהר הבית וראה* Abod. sar. 20a. Ich möchte auch glauben, dass Tha'an. 4 8: *לא היו ימי טובים* ihm angehört, und vielleicht noch Manches, was noch sonst im Namen von S. b. G. aus alter Zeit mitgetheilt wird. Der Spruch ist

ganz dem thatkräftigen und zugleich klugen Manne entsprechend. — גוף, in der Chr. I, 10 12 גופה gegenüber גלגלתו V. 10 wie in 1 Sam. 31 10 גייה neben ראשו V. 9, so auch M. גוף gegenüber einem einzelnen Gliede ראש יד oder opp. טמאת הגוף, קרקע חובת הגוף, ממון opp. גופו של פסח gegenüber einer verunreinigenden Sache, dann: das Ganze גופו של פסח Pess. 10 3, dann: der volle Inhalt גופו של פרוזבל Schebiith 10 4, גופי (הלכות) תורה Gittin 9 3, Hauptcategorie גופי (הלכות) תורה unten 3 18, vgl. Chag. 1 8. Thoss. Schabb. C. 2 (b. 32a), ferner Ber. r. C. 60; גופי עבירה und 5 8, hier Hauptsache, leitendes Verfahren, erst später gegenüber גשמה — bedeutsame Entwicklung; — אלא oder מן, kein gutes als, oder kein besseres als; — שהק, biblisch aufhören von geräuschvoller Bewegung, mischn. wie aram. überhaupt schweigen; שתיקה Nom. act. -- מדרש ist Auslegung, Erklärung, wie schon 2 Chr. 13 22. 24. 27: דרש steht ursprünglich nicht dem פשט entgegen, vgl. W. Z. V, 243 ff. עקר im Dan. Grund, Wurzel, in der Bibel meist in privativem Sinne; עיקר als Grundlehre. — Der Streit, ob הלמוד oder מעשה das Wichtigste, non scholae sed vitae. Unterschied zwischen Gelehrsamkeit und Wissenschaft.

18. Die hier eintretende Lücke ist höchst bezeichnend; Gamaliel II., wie auch sonst die Mitglieder des Patriarchenhauses nicht als Schüler irgend eines Lehrers genannt, fehlt, und offenbar mit Absicht. Er hatte in dem Bestreben, seine Würde aufrecht zu erhalten, Jochanan b. Sakkai verdrängt, dieser ist plötzlich in Berur-Chajil, jener in Jamnia, Sifre zu 5 M. 16 20 הא הלוק אחר בד שיפא של ריבו ושל רא 32b, so auch Elieser, sein Onkel (Mutterbruder) und Schwager (Schwestermann), er hatte nämlich die Tochter seiner Schwester geheirathet, j. Jeb. 13 2. Das war die אימא שלום, die Schwester Gam. II., Bab. mez. 59b und ebenso Josua b. Chananjah, Berach. 27b, Bech. 36a. Für Gam. besonders interessant Rosch h.-Sch. 2 8. 9. — Sein Spruch המ לב יכנס לא יכנס (vgl. Joma 72b), כך היה מדרו של רג כשהות נכנס ואמר שאלו בידוע שיש בידוע שאין שם קנתור כשהיה נכנס ולא הי אומר שאלו בידוע שיש שם קנתור (j. Z. V, 271 ff. VI, 131 ff.). Es wird viel über seinen Umgang mit Nichtjuden und die geistreichen Antworten von ihm mitgetheilt, wo freilich auch einmal גנובה השיבו

של בית ר"ג התירו להם לספר בחכמת; Abod. sar. 44b. Er erlaubt sich Eigenthümlichkeiten, wie Ber. 1 5. 6. 7; יונית מפני שקרובים למלכות B. k. 83a.

Während nun Gamaliel II., obgleich sonst als Halachist von seinem Enkel vielfach angeführt, als Muster in sittlichen Lebensregeln nicht gern genannt wird, tritt sein Sohn als weiteres Glied der Hillel'schen Patriarchenfamilie auf. Simon II. b. Gam. folgt den Traditionen seiner Familie, doch, wie es scheint, in etwas abgeschwächtem Maasse. Auch er, nicht Schüler einer bedeutenden Schule und wohl blos von seinem Vater und Hausgenossen unterrichtet, sucht die Patriarchenmacht gegenüber der Gelehrsamkeit zu erheben, und tritt dies in seinem Streite gegen Mëir und Nathan, der lediglich die äussere Machtform und gar keine innere Frage berührte, hervor, Horaj. Ende, so dass daraus das אחרים אמרו erklärt wird, und darauf bezieht sich wohl das בקשו לנרות את ר"מ j. Moëd kat. 3 1 (falsch bei Fr. 180, A. 1, der herunter genommen), daher auch der Nachdruck, den er auf die Entscheidung des כ"ד legt, dass er eine Ungültigkeitserklärung seiner Entscheidungen, selbst wenn sie einen Uebergriff zu enthalten scheinen, mit den Worten abweist: מה כח כ"ד יפה Kheth. 11 5. Gittin 3 3, wozu sein aristokratisches לא כל הרוצה ליטול את השם יטול Ber. 2 8; sein Nachdruck die Todesstrafe zu erhalten אף הם מרכי' Makk. 1 10 שופכי דמים בישראל. Andererseits ist auch die alte gute Familientradition gewahrt, sein מנהג המדינה Kheth. 6 4. אין מעברין את השנה ואין עושין כל B. m. 7 1. B. b. 10 1; sein צרכי צבור אלא על חנאי כדי שיקבלו רוב הצבור עליהם (Thoss. Sanh. C. 2, was im Allgemeinen erweitert lautet: אין גוזרין על גזירה על הצבור אלא"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה סתם) B. k. 79b (Josua und Ismael b. Elisa beigelegt), Ab. sar. 36a, Horaj. 3b. Ein unbefangenes Eingehen auf fremde Eigenthümlichkeit bekundet sein Urtheil über die Sam. כל מצוה Thoss. Pess. C. 2, j. das. 1 1, Gittin 10a und Par.; der Ansicht gegenüber אין בקיאין בדקדוקי מצוה. — Von vornehmen Beziehungen ist bei ihm keine Rede, und blos der Vorzug, den er dem Griechischen beilegt Meg. 1 8, deutet darauf hin.

Sein Spruch: עולם Welt, bibl. Ewigkeit, *αἰών* Weisheit 13 9 Welt. — קים bibl. chald. beständig, wie auch spätbibl.

bestätigen. — *דין* ursprünglich bibl. Rechtsstreit ähnlich dem *ריב*, Rechtsregel eigentlich erst ganz spät Esth. 1 13 *ידעי דת ודין*, nachbibl. für *משפט* und *צדק*, Gerechtigkeit, Entscheidung, wie im angeführten V. *משפט*; — *שנאמר* entsprechend dem alten *ככחוכ* oder auch *כתוב לאמר*, *בתורתך כתוב לאמר*, Gem. *דבתיב*. — Die schöne Stelle Zach. 8 16, verbunden mit V. 10 *והאמת והשלום* *אהבו*. Sim. b. Gam. stellt die Bedingung des Bestandes der Welt auf: Recht, gegenseitigen Schutz, Bedingung des Verkehrs, Wahrheit, Bedingung des gegenseitigen Vertrauens, Friede, Einigung der Gemüther, während Simon d. Gerechte (M. 2) den geistigen Inhalt des Lebens in Erkenntniss, Pflichten gegen Gott und gegen die Menschen darlegt. In dem V. ist *משפט* blos Verfahren und lediglich *אמת ושלום* beabsichtigt. Tiefer erfasst liegt allerdings in diesem Spruche die Anleitung zur Ausbildung des Willens (*דין*), Gerechtigkeit ist das Höchste, eigentlich giebt es kein *משורת הדין*; zur Ausbildung der Denkkraft (*אמת*, Wahrheit, Ausbildung der Erkenntniss bis zur höchsten Stufe, Streben nach dem höchsten Zielpunkte), und in ihrer Verbindung liegt die Vollendung, ihr Ergebniss ist *שלום*, der Friede in Folge der Gerechtigkeit und des Strebens nach Wahrheit, es ist die innere Einheit des ganzen Menschen. Wer Gerechtigkeit übt, Wahrheit zu erkennen weiss und in sich empfindet, dass er von derselben noch entfernt sei, wird mit bescheidener Anerkennung des Standpunktes Anderer, niemals verketzernd auftreten, sondern den Bruchtheil der Wahrheit bei dem Andern anerkennen und ehren — das ist der höhere Friede, der nicht aus Klugheit erhalten wird, sondern aus Erkenntniss, das ist Vervollkommnung, darum *אין כלי מחזיק ברכה יותר משלום*: Dieser Friede ist es, der den Menschen beseligt, die Gesamtheit weiht.

II.

1. Während die drei letzten Mischna's des vorigen Cap. Ansätze Rabbi's an die alte Mischnasammlung sind, ist der Anfang des 2. Cap. ein Zusatz der Nachkommen und Nachfolger Rabbi's, die im ganzen Complexe der Mischna bald einzelne Aenderungen zum Theile nach späterer geänderter Ansicht Rabbi's selbst, dann auch nach späteren Feststellungen von Seiten der Schulen, bald einzelne Zusätze vornahmen. Damit

war aber die Integrität des Mischnawerkes im Ganzen nicht erschüttert. Zu solcher Feststellung eines definitiven Abschlusses wirkten die Zeitverhältnisse und die Persönlichkeit Rabbi's mit. Nach den krampfhaften Bewegungen, welche mit der Niederwerfung des Aufstandes durch Hadrian endeten, und den darauf folgenden schweren Bedrückungen, die zwar Anfangs noch den Eifer stachelten, aber doch bald nur Ermattung zurückliessen, sanken die Schulen und die Gelehrsamkeit in Palästina, und man suchte eine Zuflucht in freiern Ländern, die dem römischen Scepter nicht unterworfen waren, namentlich im Reiche der Parther. So schloss die herkömmliche Gestalt des mehrfach umgearbeiteten, das ganze Gebiet der entwickelten Satzungen umfassenden Werkes, was nun einmal bestand, ab; man traute sich nicht mehr die Selbstständigkeit zu, es weiter frei zu gestalten, und so verbreitete es sich nach fernen Gegenden und musste umso mehr in seinem unveränderten Bestande erhalten werden. — Rabbi selbst aber war offenbar eine hervorragende Persönlichkeit. Das Patriarchat hatte er ererbt, und er wusste wie seine Vorfahren dessen Ansehen zu erhalten, ja zu befestigen, umso mehr als Kraft und Gelehrsamkeit der zeitgenössischen Gelehrten verkümmert war, und er mit dem ganzen Stolze des gelehrten Patriciers, von dem die Nachwelt sagte: *מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום א' אהוריתה דרבי הוי עתיר משבור* (Gittin 59a, Sanh. 36a), von dessen Reichthum es hiess *מלכא* Sabb. 113b), dass er einen Stall voll weisser Mauleselinnen hatte (j. Demai 1 3. Schabb. 52a. Chul. 7b), dass er zur Zeit einer Hungersnoth seine Vorräthe öffnet und speiset (B. b. 8a), hielt jedes Widerstreben Ebenbürtiger nieder, seinem Sohn Gamaliel, der nach ihm das Patriarchat bekleiden sollte, während Simon, der jüngere, wohl gelehrter, *חכם* werden sollte, empfahl er: *נהוג נשיאותך בימי זרוק מרה בתלמידי* Kheth. 103b, und die vielen Beispiele strafender Härte bestätigen, dass dies sein eigenes Verfahren war. Er respectirte gewaltig den Reichthum (Erub. 85b f.). Er scheint auch gar viel auf seinen angeblich intimen Verkehr mit dem Hofe oder gar mit dem Kaiser selbst (j. Z. VII, 157 ff.) sich zugut gethan zu haben, daher die vielen Gerüchte darüber. Zu seinem Vornehmthun gehört auch sein Ausspruch: *לשון סורסו למה או להקדש או ל' יוני* B. K. 82b f. Es ist nicht richtig, wenn in Pess. 61a in seinem

Namen gesagt wird ל' סורסי הוא (wie Frankel Darkhe ha-M. 196 Anm. 7), das gehört R. Joschiah an, wie Mech. Pess. C. 3 (ed. Friedmann 4a) und j. Pess. 4 3. Er liebte es mit Selbstständigkeit einzugreifen und hätte gern Mancherlei abgeschafft, er erleichterte viel in Beziehung auf Schebi'ith (Chul. 7a, j. Demai 1 3. 2 1), und auf die Einwendung מקום שנהגו אבותיך בו אסור הנהוג בו היתר מקום הניתו erwiederte er רכי נטע ומי נטע ורהץ בקרונה של צפוריה כיון בהמונו וביקש לעקור לו (vgl. j. Meg. 1 1. das. 4. Thaan. C. 4 Ende, Jebam. C. 6 Ende), was auf den vom Sabbath verlegten 9. Ab beschränkt werden soll. Wie es scheint, legt er grossen Werth auf ein gewisses Aufsehn, das er machte. Biographie von Abr. Krochmal in He-Chaluz II, 63—93, seine Nachkommen III, 118—140.

אינו הוא von אינוהו — אינוהו wird altbiblisch mit ישר nicht verbunden, so dass die Punctatoren einsichtig 1 Sam. 12 23 punctiren, wo הישרה Subst. ist, wie Micha 3 9 ואת כל הישרה יעקשו; hingegen spätbiblisch דרך ישרה, so Ps. 107 7, Esra 8 21, auch neben הרע דרכו הרע zuweilen ד' הרעה (instructiv ist בך לא יכשלו בך Jer. 31 9); — והיר, vom bibl. נוהר achtsam, Schabb. 2 6, Ab. 1 9. 4 13. — קל und המור vgl. zu 1 5; — מתן, מתן שבתן die Ertheilung, unten 2 16; הפסד von הפסיד Schaden erleiden, Nachtheil haben, daher Einbusse, wie 5 11. 12, arab. ebenso. — עברה Uebertretung, von עבר, zuerst spätbibl. עבר ברית (entgegen dem ברית בא oder 2 Kön. 18 12. Jer. 34 18, dann auch Dan. 9 11 עברו תורתך, dann mischnait. על עבר wie im Aram., z. B. Schebi'ith 10 3; הסתכל von שכל wie aram. אסתכל betrachten; — אין = אי vor Aleph. — Die drei Dinge: 1. Beachtung guter Sitte und des Anstandes כבוד הבריות; die Lesart ist nicht zu ändern. 2. Jedes Verdienstliche trägt seinen Lohn in sich und treibt weiter — so jedenfalls nach der weit richtigeren Darstellung Ben 'Asai's unten 4 2. 3. 3. Die That, das Wort, sie werden wahrgenommen und haben dauernde Folgen. — Es zeigt sich ein grosser Mangel an Originalität in diesem Spruch-complexe, indem sich der erste Theil an Jochanan b. Sakkai's Spruch, unten M. 9, der zweite an den Ben Asai's unten 4 2, der dritte an den Akabiah b. Mahallel's unten 3 1 anlehnt.

2. Die Nachkommen Juda's (Rabbi's) (von ihnen wird blos Gamaliel III., nicht Simon III. genannt, trotzdem Letzterer eigentlich **הַחֵם**, mehr Gelehrter war, theils weil der Nassi doch höher stand, theils weil sein Sohn Juda II. wohl der Ergänzter war und daher seinen Vater vorzugsweise vorführt) sanken bald, und ihre Vornehmheit vermochte sie nicht aufrecht zu erhalten. Ueber die geringschätzigte Behandlung derselben durch die Gelehrten vgl. j. Z. VIII, 291 Anm. — Gamaliel III. war, wie wir erfahren, mehr Staatsmann als Gelehrter, welcher Stellung auch sein Spruch entspricht; er ist streng, aber kein Gelehrter, er isst **טַהַרְוּ**, d. h. **חֹלִין בַּטַּהַרָה**, und erklärt dies mit **כָּל גְּדוּלֵי כֶן** **גְּדוּלֵי עוֹשֵׂין בֶּן** Chul. 106a. — **יִפֶּה**, schön, angemessen, wie im Koh.; — **תְּלַמּוּד**, Lernen; **דֶּרֶךְ אֶרֶץ** die übliche Sitte, Weltlauf, also hier: Arbeit, übliche Beschäftigung, deshalb nachher dafür **מְלָאכָה** vgl. j. Z. IX, 9 f.; — **יִגְיעָה** Koh. 12 12; — **סוֹפָה**, vgl. zu 1 5; — **בִּטְרַל**, vgl. das.; — **גּוֹרֶרֶת**, **גָּרַר** nachziehen (syr. ebenso, arab. **גָּר**), dann: als Folge nachziehen, wie unten 4 2; — **עָמַל**, Koh.'s Sprache, aber die Construction **עִם עָמַל** (a. LA. **עִם עוֹסְקִים עִם**); **צְבוּר**, wie die Form (sie ist biblisch nur Plur.) so ist auch die Bedeutung nachbiblisch: Gemeinde, vgl. Glossar zu meinem „Lesestücke aus der Mischna“. — **לְשֵׁם שָׁמַיִם**, vgl. zu 1 3; — **זְכוּת** das durch Reinheit, Frömmigkeit erworbene Verdienst, vgl. oben zu 1 8; — **סִיְעָ**, auch aram. unterstützen, von Sachen und Personen, wie hier M. Peah 5 6. Khel. 15 4. in einer Ansicht unterstützen, Jemand beipflichten, Thoss. Mikaroth C. 8 immer mit **אָתָּה**, was dann gem. nach aram. Sprachgebrauch zu **לִי סִיְעָ** wird; — **מַעֲלָה**, **עָלָה** angerechnet werden, **עָלָה לּוֹ מִן הַחֲשׁוֹבֹן**, **מִן הַמִּנּוּן** ihm angerechnet werden, **עָלָה לּוֹ** unter die Zahl gerechnet werden etc. Schekal. 2 1. Meg. 3 6. Moëd. kat. 3 5. Nasir 3 2. 5. 6 10. 7 3 etc., Hif. **הֵעֲלָה עָלָיו** ihm anrechnen, unter 3 7.

In dem Spruche selbst hören wir den practischen Mann, dem die Thora nicht genügt, sondern die Arbeitsamkeit mit ihr, und das mit Recht verlangt, und er erfasst in der That die sittliche Macht einer nützlichen Thätigkeit, vgl. Koh. 7 11. 12, die auch der wissenschaftlichen Erkenntniss erst den Boden gereitet. Ihm schwebt eben besonders die Arbeit für die Gemeinschaft, die Thätigkeit in der öffentlichen Verwaltung vor, die auch hoch erfasst wird, zugleich auch mit dem Bewusstsein

ererbter Verdienste, die fortgesetzt werden; aber bei diesem bescheidenen Ablehnen eigenen verdienstlichen Anspruchs ist es ihm, wie wenn er die Gottesstimme hörte, die doch die Zusicherung künftigen Lohnes giebt.

3. רשות vorsichtig, auch unten 10. Thamid 6 3. — רשות vgl. zu 1 10 ist ein Wort, das sich für die Oberherrschaft des Auslandes gebildet hat — ר' Gebiet — ר' freiwillig Schebiith 1 4. Pess. 6 2. Befugniss 1 1. 3. 4. Erub. 4 3. Jeb. 10 1 (שלא) (ברשות) vgl. invitus von vis. הרבה רשות בשמים Sanh. 4 3. שאינן שבאו לרשות הגר Peah 5 2. שלא ברשות ברשותה M. scheni 1 2. — קרב bibl., hier aram. mit ל' für den Acc., auch das לאדם לו spätbibl. und aram. (Lehrbuch S. 51) עליו על Ber. 5 5. לו לר' Sukk. 2 5. להם לים Jomtob 2 5. לו ל' Nidd. 4 6. Jadaj. 3 1; — צרך wie 2 Chr. 2 15. Schebiith 1 4. — נראה gesehen werden wie, d. h. scheinen, das Ansehen haben von; — שעה Stunde, Zeit, aram., bereits bibl.-chald.; — הנאה syr. הנניא von הנא, aram. Genuss haben, blos Nif. und Piel; — עמד ל' beistehen, ähnlich schon ל' קום Ps. 94 16; — Noth, מרוחק Mass. scheni 2 6. — Es ist sicher eine traurige Lebenserfahrung, und ich möchte 4a ebenso deuten, dass der Ungenannte von dessen Willen und Thun die Rede ist, nicht Gott, sondern der vornehme Herr ist. — רצון schon spätbibl. Wille, altbibl. Wohlwollen; כדי, genügend, st. constr. כדי, dann כדי ש' genügend dass, damit es zur Folge habe, dass, syr. כדו, Syr. zu Spr. 30 15. 16 für רון; — בטל vgl. zu 1 5. Es ist nach beiden Seiten hin, positiv und negativ, zugleich mit feinem psychologischen Blicke ausgedrückt: Durch das Eingehen in fremde Ansichten lenkt man dieselben leicht zu den seinigen herüber, durch das bestimmte Aufgeben des eigenen Willens gewinnt man das Wohlwollen, so, dass wenigstens der böse Wille Anderer nicht durchdringen kann. — Dass in der vorigen M. von רשות im Pl. und hier im Sing. die Rede ist, kann nicht auffallen. Bei der Beziehung auf Gott würde ein sehr äusserlicher religiöser Standpunkt angenommen werden müssen, während der Spruch als Klugheitsregel im Verkehre mit den Grossen der Erde seine volle Berechtigung hat. — Es klingt wie die Nemesis hindurch über den Ehrgeiz, der um die Gunst der Grossen buhlt. Das Geschlecht des alten Vertreters der Demo-

kratie war selbst aristokratisch geworden, es fühlte die Wahrheit des Spruches **כי גבוה על גבוה שמר וגבהים עליהם** Koh. 5 7.

Es macht sich in den letzten Sprüchen ein bedauerliches Sinken des Geisteslebens bemerklich; mit um so grösserer Freude werden wir zu den grossen Meistern und ihren Wahlsprüchen zurückkehren.

4b. Zu 1 16 ist erklärt, wie die Einschiebung in der Mitte zwischen die frühern Hillelsprüche und die gegenwärtigen entstanden; denn, dass auch die nun folgenden dem alten Hillel und nicht etwa einem spätern angehören, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Es möchten das Einige, eben durch die Schwierigkeit der Einschiebung veranlasst, annehmen, wollten sogar deshalb **הלל ר'** lesen. Allein dass ein unbekannter Mann mit solchen Sprüchen von gewichtigem Inhalte in die Mitte eintrete, ist schon unglaublich, umsomehr dass er ohne Kennzeichen, wessen Sohn er gewesen, auftritt, zumal wenn er etwa auch aus dem Patriarchengeschlechte hervorgegangen, dann aber sind die sonst, wenn auch spärlich, vorkommenden Hillel Genossen einer späten Amoraim-Zeit und ihre Sprüche konnten nicht mehr in die Mischnah eindringen. Endlich ist schlagend die Anführung von M. 6 **אף הוא ראה וכו'** in b. Sukk. 53a neben ausdrücklich dem **הלל הוקן** beigelegten Aussprüchen. — Es bleibt demnach bei der Einschiebung, und dies führt noch zu einer zweiten Vermuthung, dass in 1 12—15 eine Versetzung stattgefunden, indem M. 15 mit Schammai's Spruch zuerst gestanden hat, dem erst die Hillel's in M. 12—14 gefolgt sind. Wie die Einschiebung in der Bedeutung der Patriarchenfamilie ihren Grund hat, so die Versetzung in der absichtlichen Hervorhebung Hillel's durch dessen Voranstellung. Denn allerdings ist der Sieg H.'s, namentlich der **בית הלל**, der nicht so bald errungen wurde, erst ein Erfolg späterer Zeit, der hauptsächlich seinen vornehmen Nachkommen zu verdanken ist. Das ist das **בית קול**, wie es erst später verlautbart, das liegt schon in dem Ausdruck **לאחר שיצאת ב"ק**, wie es in den Worten b. Erub. 6b gebraucht wird, doch verwischt in 13b **שלוש שנים נחלקו** mit **אילו ואילו דברי אלהים חיים והלכה כב"ה**, hingegen auch **יצתה ב"ק**, während in 6b das **הרוצה לעשות כדברי ב"ש יעשה** auf **קודם** während in 6b das **הרוצה לעשות כדברי ב"ש יעשה** beschränkt wird, aber sehr belehrend in j. Berach. 1 4. Jeb. 1 Ende, Sotah 3 4. Kid. 1 1 **ביבי ר' ב"ק**

בשם ר' יוחנן אמר ביבנה יצאה בק also in dem Jamnia Gamaliel's II.!

פרש, sich trennen, Pess. 88 הערלה מן הפורש, Eduj. 62.3. הפורש מאבר מן החי; erst Hif. transitiv, daher Uebersetzung נבדל im Aram., פרוש nicht pass., sondern prät.; — צבור vgl. M. 2; — בעצמך, auf dich selbst, hier dir allein; — הדין vgl. 16; — הברך, 15; — הגיע auch bibl. an einen Ort reichen, irgend wohin gelangen (z. B. 1 M. 28 12 השמימה). — אפשר, immer mit ל, tauglich zu, ein aram. Jthp., verhärtet von אָפָּשַׁר, wie in dem j. Tharg., also von ישר, das in diesem Sinne auch in כשר verhärtet erscheint; — אי zu 1; — סיפו zu 5. — נפנה, Niph. pass. vom bibl. Piel, wegräumen, also: ausgeräumt sein, Musse haben, so Sym. σχολάζειν, Mal. 3 1. Ijob 6 28, thalm. פניו פני ושמתי עסק = אני מכל עסק, daher auch: sich entleeren, Bedürfniss verrichten. — שנה im prägnanten Ausdruck: mit der Tradition sich beschäftigen; — שמה, zu 9. 11.

Die zwei ersten Sprüche bilden bloß einen, und mögen die Erweiterungen des וכשאני לעצמי 14 und des אם אני כאן Sukk. 53a sein. Aber freilich bleibt er hier einseitig, während dort auch wiederum die eigene Selbständigkeit mit Recht schärfer betont wird. Seiner würdig ist der dritte Spruch, das Urtheil nicht zu fällen, ohne sich in die Lage des Andern zu versetzen. — Im vierten sind verschiedene LAA. וסופו neben וסופו שפשוט neben שפשוט. Wir beachten nicht die verschiedenen Erklärungen, wir erkennen daran die Richtung der Erklärer: Maim.: Nicht Schwerverständliches sagen in dem Glauben, es werde später verstanden werden; Raschi, nicht auf später aufschieben, was jetzt gehört werden kann (שפשוט). Richtig: Sage nichts, im Glauben es sei nicht möglich es zu hören, da es doch zuletzt gehört wird, also treues Bewahren des Geheimzuhaltenden. — Der Schluss einseitige Anwendung des ואם לא עכשיו.

5. ולא ... ולא ... אין Lehrb. § 16 S. 43. — בור j. Ber. 9 1, verwandt mit dem bibl. בער, wie im Aram. unbebaut sein, und davon Nom. Peah 2 1 und oft; רברי בורה Bar. Nidd. 69b. 70b, roher Mensch, auch syrisch. — אם הארץ, aus dem עמי הארצי (Ursehr. S. 151) in Chr. und Neh., der gentilis, ausländisch heidnisch, Pöbel, Mischling, davon ein Sing. als auf den Ein-

zelenen, ähnlich wie גוי der einzelne Nichtjude wird, auch syr. עממי, arab. امي, jüd. dem חבר entgegen Bar. Ber. 47^b, doch dann das. auch blos Gleichgültigkeit gegen die practische Uebung der Gebote, und Sotah 22^a überhaupt Ungelehrter, Unwissender. — (ה)בּוּיֶשֶׁן oder בוּיֶשֶׁן, ebenso קופּדן, eine häufige späthebr. Form Lehrb. § 19 2, S. 47, wie richtig Profiat Duran im מעשה אפור (Wien 1865) C. 9 S. 46, der גוּלָן, חומסן, כועסן, auch unser קופּדן anführt mit der Bemerkung: 'וכן מצאתים כתובי' ומנוקדים במשניות קדומות ועתיקות שהיו אצלי Gebete סולחן, מוחלן, er nimmt dann רחמן als pass. von רחום, das ist unrichtig und vielmehr aus dem Pael wie in der That syr. מרחמיא; — קפּדן, vom bibl. und aram. zusammenziehen, daher thalm. peinlich, ärgerlich sein, wie bibl. קצר רוח und ארך אפי' und ארך רוח, Gegensatz zu ארך רוח und אפי' אפים; als Zeitwort mischnaitisch הקפיר es genau nehmen, engherzig, kurz angebunden, ungeduldig sein. — סחורה Ez. 27 15 die vermittelnde Unterhändlerschaar, wie V. 21 סחרי ירך, wie רוכל, Umherwanderer, dann wie מרכלת Handelsplatz, so סחרה Tauschwaare, Handelsgegenstand, daher עשה סחורה nicht allgemein, sondern ein Ding zum Handelsgegenstand machen Schebiith 7 3 כיצד הלה עושה סחורה B. m. 3 2 אין עושין סחורה בפירו' שביעית מה יעש' אדם ויחכם... Bar. Ned. 70^b בפרתו של חברו מה יעש' ויתעשר ירב' בסחר' וישא ירב' בישיב' וימעט במחר' ויתן באמונה. — ויתן החכים weise werden B. b. 10 8, bibl. Ps. 19 8 weise machen; -- השתדל, aram. überreden, schmeichelnd veranlassen, mit Aufgebot aller Kraft Jemand bewegen, daher Jthp. alle Kraft aufbieten, um ein Ziel zu erringen, so Th. für ויִצְבֹּק, und so auch hier, andere LA. השתדל, wie Dan. 6 15 und wohl auch אשתדור Esra 4 15. 19. — Das בוּיֶשֶׁן im Sinne von: Aengstlicher, der Mangel an Selbstvertrauen hat, der immer zurücktritt. — כל לא ist im Sinne von לא כל. — Der Schluss drückt schön die Vorschrift aus, dass man sich nicht keck vordränge, aber seine Kraft ansetze, wo man sieht, dass es Keiner kann oder mag. Bescheidenheit und Thatkraft.

6. צוף und chald. טוף nahe der biblischen Bedeutung „überschwemmen“, hier: schwimmen; alte LA. צפה, ohne ש, einfach part. als Adj. Die Eigenthümlichkeit der LA. עטפת u. s. w., die von Aruch, alten LAA. hier und Sukk. bezeugt ist, vielleicht babyl., wo das Ain beliebt, wie ארע für ערע, bab. יתעבל

הכשר, jerus. יהאכל j. Z. VIII, 299 A. — Der Spruch drückt das entschiedene Bewusstsein der Gerechtigkeit aus, wie dies Sotah 17 ff. ausgeführt ist: במרה שאדם מודד בה מודדין לו וכו'.

7. דאגה, andere LA. דון oder ähnlich, so aram. thalm. 2 Kön. 2 וכשפיה הרבים, נשים, כשפים. — מי שלכו דיה עליו 9 22. Städte als Frauen angeredet בעלח כשפים Nah. 3 4 und ככשפיה, ferner Jes. 47 9. 12, daher מכשפה 2 M. 22 16, dazu Ber. 67a מפני שרוב נשים מצויות בכשפים oder wie jer. das. הכשרה, למדהך התו' ד'א מפני שרוב הנשי' כשפיות כיום שהושיבו את 3 1 (vgl. Seb. 1 3) ישיבה. — שבנשים בעלח כשפים, ראב"ע בישיבה, ebenso Jad. 3 5. 4 2, wie auch der übliche Ausdruck כ'ד היו יושבין aram. ודינא יחב Dan. 7 10. 26 und davon מתיבחה. — Der Spruch ist offenbar umgearbeitet. So fehlt nach alten LAA. von מרבה ישיבה bis שלום, wo dann das קנה als Erklärung sehr wohl passt, bei Andern fehlt blos מרבה עצה וכו'. Der Sinn ist wohl bei allen ganz gut, freilich ist מרבה ישיבה etwas ungewöhnlich und wohl aus Bar. Kidd. im Sinne von Studium, wo es aber dann ziemlich mit מרבה הורה zusammenfällt. Die tiefere Bedeutung von עולם הבא, wenn sie die Mitwirksamkeit an der Zukunft bedeutet, bildet einen schönen Gegensatz zu לעצמו, was als blosser Gewinn für den Träger des guten Namens erscheint. Doch klingt das Ganze schon einseitig, scholastisch, während Hillel sicher mehr im Leben stand, wie es sein Spruch 1 12 ausdrückt.

8. Jochanan b. Sakkai, mit dem nun regelmässig die Reihenfolge fortgesetzt wird, der zwar offenbar von den ehrgeizigen Nachkommen Hillel's verdrängt worden, aber dennoch nicht in Dunkelheit untergegangen ist, dessen Bedeutung sich schon darin bekundet, dass die Sage ihn mit ihrem Strahlenglanze umgeben hat (so wird er — neben Hillel und Akiba — Moses im Alter von 120 (dreimal 40) Jahren gleichgestellt, Sifre Ende, Rosch ha-Sch. 31b, Sanh. 41a, Ber. r. C. 100 Ende — wo bei Akiba die richtige LA. ועשה בור מ' שנה. Er wird speciell als Schüler Hillel's bezeichnet in j. und b., wo letzterer offenbar falsch erweitert; j. Ned. 5 6 heisst es, dass er der jüngste unter den Schülern Hillel's gewesen, während Jon. b. Us. der älteste war; b. Sukk. 28a (B. b. 134a) wird dies weiter ausgeführt und J. b. S.'s Gelehrsamkeit und Frömmigkeit geschildert. Sein unermüdeten Fleiss auch an einer andern Stelle hervor-

gehoben Pess. 26a: אמרו עליו על ריב"ז שהיה יושב בצלו של היכל ודורש כל היום כולו (vgl. j. Abod. sar. C. 3, nahe dem Ende), noch Ferneres über ihn Berach. 17a אמרו עליו על ריב"ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם אפילו נכרי בשוק. Wenn nun Joch. b. Sakk. wirklich unmittelbar Schüler Hillel's und Schammai's gewesen sein soll, so muss er, da diese in den ersten Jahren n. Chr., also einige und 60 Jahre vor der Zerstörung des Tempels gestorben sind, während Joch. noch nach der Zerstörung sehr einflussreich gewirkt hat, sehr alt geworden sein, und jedenfalls wäre die Bezeichnung הקטן שבכולן, in dem Sinne: der jüngste, gerechtfertigt. Auch sonst wird ein langjähriges Wirken von ihm und sein hohes Ansehen, schon zur Zeit des Bestandes des Tempels — nicht bloß nach dessen Zerstörung — vorausgesetzt, so j. Joma 6 3. b. 39b. Ueber das Aufspringen der Thüren des Heiligthums, von welchem wunderbaren Ereignisse, freilich ohne Nennung Jochanan's, auch Jos. erzählt jüd. Kr. VI, 5 3. 7. (Vgl. über das Zu- und Aufschliessen des Tempels Thamid 1 1. 2 (Ned. 1 8), besonders 3 7. 8: הגיע לשער הגדול העביר הנגר ואת הפותחו. . . מיריחו היו שומעי' קול שער הגדול שנפתח, und dieses שער הגדול ist wohl das Ostthor oder Nikanorthor, von dem Ned. 2 6 Ende (Schek. 6 3) שבמזרה שער נקנור ושני פשפשי' היו לו א' מימינו וא' משמאלו, gerade wie das. 42: ושני פשפשי' היו לו לשער הגדול א' בצפון וא' בדרום: שבמזרה שער נקנור, und von dem Sotah 1 5: מעלין אותה לשער המזרח שעל פתח שער: נקנור; das war eben das eherne, nach Midd. 2 3; über das Nikanorthor vgl. Lehrb. S. 62 f. Das Volk wurde einst zusammenberufen *πρὸ τῆς χαλαῆς πύλης . . . ἥτις ἦν τοῦ ἔνδον ἱεροῦ τετραμμένη πρὸς ἀνατολήν ἡλίου* Jos. j. Kr. II, 17 3, vgl. V, 5 3). Es hat das seine sinnige Anwendung, wie sich die Tempelthore nicht mehr schliessen wollen. Joch. erkennt daraus, dass der Tempel zerstört wird (das Anschreien und das wohl dadurch bewirkte wieder Zuschliessen ist Zusatz der bab. Recension). Dass Joch. den Gedanken an eine Rettung aufgegeben, beweisen auch andere Mittheilungen in b. Gittin 56a, Midr. Klgl. 1 5 *היו צריה* und Midr. Koh. 7 16, wo in verschiedener Weise Joch. als Mutterbruder des אבא סקרא (b.), Hauptes der Sicarier, oder des בן בטיח (m.), Melonensohnes *Ἀφρογγαῖος* oder *Ἀφρογγης* (Jos. j. Kr. II, 4 3. Alt. XVII, 10 7) an jeder

Rettung verzweifelt, weil die Zeloten die Lebensmittel zerstören, durch dessen Hülfe aus der Stadt gebracht wird und von Vespasian sich Jamnia ausbittet und שושילחא דר'ג. Beides bedeutet aber, dass er das Patriarchat ausserhalb übernehmen wollte, wie sich das noch zeigen wird. — Diese gemässigte, aber entschieden pharisäische Richtung bekundet sich in seinen Lehren und Anordnungen. Es scheint sogar, dass er auch zwischen Hillel und Schammai nicht entschieden Partei nahm, vielmehr als Schüler Beider betrachtet wurde, wie denn auch sein treuester Schüler Elieser als Schammaite betrachtet wird [s. Bd. II, 119]. Jedenfalls war wohl Joch. kein einseitiger Hillelist, doch entschieden antisadducäisch und antipriesterlich. Er kannte den Familienstolz der Priester und wollte nicht mit ihnen zu schaffen haben, so über לכהונה כשר שהיה אבל לא למנה עיסה שהיה כשר להושיב בד על כד שהכהני, wo es heisst: אבל מה נעש שגור ריבין שלא להושיב בד על כד שהכהני Eduj. 8 3. Wie die Halachah auch bestrebt ist, die Priester dabei in den Hintergrund zu drängen und das הגדול ב"ד sich dabei betheiligen zu lassen, j. Z. II, 110. Von den Alten finden wir ihn allein als in erstem Schulstreit mit den Sadducäern begriffen, so Jad. 4¹/₂ 6. Ein zweites Antipriesterliches und Antisadducäisches ist der Widerspruch gegen das Erbrecht der Tochter neben der Enkelin, Thoss. Jad. C. 2, j. B. b. 8 1, b. das. 115^b und Fastenchr. C. 5, vgl. j. Z. V, 76 f. Ueber sein antisadducäisches Verhalten in Bezug auf die rothe Kuh s. Ursehr. S. 112. 134.

Von besonders entscheidendem Einflusse war seine Stellung bei dem Uebergange aus der selbständigen Volksherrschaft zur vollen Vernichtung des Staatslebens und gänzlichen Abhängigkeit von Rom, aus dem מיקדש, dem geheiligten Mittelpunkte alles religiösen Lebens in die Peripherie, in die מדינה, die גבולין. So scheint er mit der Ergebung des gemässigten Pharisäers sich in die neuen Verhältnisse gefügt zu haben. — was die späten Aboth Nathan's mittheilt, ist erfunden, auch die Mittheilung B. b. 10^b scheint apoeryph. schon dass Gamaliel II. Nechunjah b. Hakanah in seine Umgebung gebracht worden, etwa auch gar Eleasar aus Modiim. Weit eher in seinem Sinne ist, was von ihm gesagt wird: כשם שהחטא על אומות העולם מוכפרת על ישראל כך הצדקה מוכפרת על אומות העולם als sinnige Deutung von Spr. 14 34 (s. u. 3 5). Aber nun galt es das

innere Leben aufrecht zu erhalten. Jerusalem war so sehr der Mittelpunkt alles religiösen Lebens, der Tempel, Opferdienst, Priesterthum so doch noch immer der Angelpunkt alles Zusammenhangs, dass es einer schöpferischen Thätigkeit bedurfte, um das Band zu erhalten. Man hielt wohl von mancher Seite in Verzweiflung Alles für zusammengebrochen, und sicher ging eine solche Stimmung von der Priesterpartei aus; das Christenthum fand offenere Ohren, willigere Anhänger, und man hielt eine neue Ordnung der Dinge für gekommen, wo auch alle oder viele Satzungen ihre Geltung eingebüsst haben. Andere glaubten, dass nun Alles nicht mehr gestattet sei, Thoss. Sot. Ende; B. b. 60b, vgl. Urschr. 152. Dem trat nun Joch. b. Sakk. mit dem Spruche entgegen: Elias (als Vorläufer des Messias, s. Bd. II, 109) komme nicht, um für unrein zu erklären (was bisher als rein gegolten) oder als rein (was bisher unrein), nicht um aus Israel zu entfernen (die ihm bis dahin Angehörigen) oder heranzuziehen (die bis dahin Ferngehaltenen), sondern die gewaltsam Herangezogenen wieder zu entfernen und die gewaltsam Zurückgestossenen wieder anzunähern (vgl. Lehrb. S. 50 ff. j. Z. VII, 174). Mit diesem Grundsätze ging er an's Werk der Neubildung und übertrug Alles, was nicht reine Priester- und Tempelsache war — die ihm überhaupt nicht dauernder Beachtung werth schien — nunmehr auf Jamniah, das er zum Mittelpunkt erhob. Es werden neue תקנות von ihm mit Zahl angeführt, indem bei einer in b. Rosch ha-Schanah 31b und Sotah 40a gesagt wird: וזו א' מהשעה תק' שהיתקין ריב"ז; davon sind 4 Aufhebung von Dingen, die sich ausschliesslich an Jerusalem knüpfen: 1. Indess die M. Rosch ha-Sch. 1 4: וכשהיה, על ב' חדשי' מחללין את השבת על ניסן ועל חשרי, während in einer Bar. 21a dem ריב"ז zugeschrieben: וכי יש קרבן, גר שנתגייר בזמן. וזו צריך שיפריש רובע לקינו כבר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה, Rosch ha-Sch. 31b und Kerith. 9a, j. Schek. Ende; 3. dass man כרם רבעי nicht nach Jerusalem bringen müsse, sondern שיחיה נפרד סמוך לחומה, das soll ein תנאי gewesen sein Mass. sch. 5 2, auch das wird Rosch ha-Sch. 31b dem J. b. S. beigelegt; 4: הראשונה היו מקבלין ערות החודש כל היום פעם א' נשתחו העדי' מלבוא ונתקלקלו הלוי' בשיר התקין ריב"ז שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה ואם באו עדים מן

המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש משחרב בהמ"ק Rosch ha-Sch. 4 4. Anderes hingegen richtete er ein, um den Ort, an welchem das יט של ריה שחל להיו: 5. ist, Jerusalem gleich zu stellen; so 5.: בשבח במקדש היו חוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין R. ha-Sch. 4 1 (da ist der enge Anschluss Elieser's an die überkommene Tradition zu beachten, der im Gegensatze zu den andern Lehrern diese Einrichtung auf יבנה beschränkt glaubt). Ebenso 6.: בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום א' משחרב בהמ"ק התקין das. 3; Suk. 3 12. — 7. Nach Josua: רב"ד בכ"מ Rosch ha-Sch. 4 4 (die Färbung scheint eine spätere, wohl gegen Gamaliel gerichtete oppositionelle zu sein und J. b. S. nicht anzugehören). — 8: אין הכהני' רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן וזו א' מט' תקנו שהתקין ריב"ז Bar. Rosch ha-Sch. 31b. — Man möchte auch als Abschluss der Tempelzeit betrachten seine Anordnung 9: שיהא יום הנף Rosch ha-Sch. 4 3; Sukk. 3 12, die Menach. 10 5 genauer erläutert wird: משקרב העומר הותר החדש מיר והרחוקי' מותרי' מהצות היום ולהלן משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיה' יום הנף כולו אסור. Man begreift sonst nicht, warum er sich nicht mit יום הנף begnügt hat. — Es gehört wohl zur Gleichgültigkeit gegen die Tempelrichtungen, wenn er sich angeblich über die Kleider, in denen der Priester die rothe Kuh verbrannte irrte, Sifre חוקת Anf. Thoss. Parah C. 3: שאלו תלמידיו ארו' ריב"ז פרה במה נעשית א"ל בבגדי זהב אמרו לו לימדתנו רבינו בבגדי לבן א' להן יפה אמרתם מעשה שעשו ידי וראו עיני שכתתי ששמעו. אזני עאכו ולא שלא היה יודע אלא שהיו מבקש לזרו את התלמידיו שאין לו מקרא, כבר שלישי, כבר שני, כבר ראשון, Sotah 5 2; auch die künstliche Deutung des Hiob war ihm nicht genehm, er sagt מיראה אלא המקום אלא מיראה אלא (da. 5).

Das war ein ganzer Mann, aber plötzlich sehen wir ihn nicht mehr in Jabneh, sondern in ברור היל; dahin zieht Josua, um ihn zu besuchen, Thoss. Ma'ass. C. 2; j. das. 2 3; Demai 3 1. Eine merkwürdige Stelle in Sifre 5 M. 16 20 (§ 144, 103b. ed. Wien) צדק צדק תרדוף הלך אחר בד שיפה אחר בד של אחר ר"א ללוד אחר lautet Sanh. 32b ואחר בד של ר"א

חיל ריב"ז לברור חיל. Unterdessen aber war Jabneh nicht verwaist, sondern von Gam. II. occupirt, und offenbar war J. b. S. verdrängt, wie später Elieser; vgl. Ausführlicheres j. Z. V, 271 ff. VI, 131 ff.

Gehen wir zuerst zu seinem Spruche. החזיק טובה, das Gute, den Dank festhalten, also mit לעצמך, sich etwas darauf zu Gute thun. Der Spruch ist bescheiden und seines Urhebers würdig, und dennoch scheint in der Wahl desselben eine Art Malice des Sammlers erkannt zu werden; thut nicht so viel mit der Gelehrsamkeit J. b. S.'s — gegenüber Gam. II., — das ist Aufgabe, nichts mehr als Pflichterfüllung.

Und nun zu den Schülern! Elieser b. Hyrkanos בור סוד, auch טיפה von נטף späthebr. auch syr. Es ist bekannt, dass er תלמידו נוהג אהריו; und er war etwas enge und ward sicherlich, trotz seiner anerkannten Bedeutung verdrängt, und wiederum von Gam. II., der sein Schwestersohn war — die Schwester war das Weib Simon b. Gam.'s I. — und zugleich sein Schwager, da Elieser die Tochter seiner eigenen Schwester, also die Schwester Gam.'s geheirathet (j. Kheth. 13 2. b. B. mez. 59b. Schabb. 116a). Dennoch war offenbar Gam. der Veranlasser ihn zu verdrängen, er ward in Bann gethan, j. Moëd. kat. 3 1. b. B. mez. a. a. O., als Schammaite verlästert, wohl als Gegner Gam.'s, wie aus B. mez. hervorgeht. — Josua b. Chananjah war nachgiebiger, wenn auch nicht minder anhänglich an J. b. S., daher auch von Gamaliel den bittersten Kränkungen ausgesetzt, die endlich dessen Absetzung und dann die Machttheilung bewirkten. — Josse ha-Kohen war ein echt priesterlicher Chassid, j. Z. V, 78 f. IX, 54 ff. — Simon b. Nathanel war ein nicht gelehrter reicher Priester; instructiv Thoss. Abod. sar. C. 3: אין נותנין להם (לע"ה) בנו' לא קטנו' ולא גדולו' וחכ"א נותן לו גדולה ופוסק עמו שלא תעשה טהרות על גביו ומעשה בר"ג הזקן שהשיא בתו לשמעון בן נתנאל הכהן, ופסק עמו שלא תעשה טהרות על גביו, und wenn auch kein בור, so war er offenbar kein Gelehrter, ein ע"ה. — Eleasar b. 'Arach eine der eigenthümlichsten Erscheinungen nach b. Schabb. 147b; Koh. rabb. 7 7; über טהרת ידים vgl. j. Z. IX, 45 ff.; Sifra מצורע; ובנים zu 3 M. 15 10 und Chullin 106a.

כף מאזנים vgl. zu 1 6; שניה für שנית Lehrbuch § 22 1 S. 51; כרע, מבריע von dem schwerern Theile, der auf der

Wage niedersinkt, Sabim 4 5: טוב בכף מאזנים ומשכב ומושב ברעו הן טמאין כנגדו כרע הוב טהורין ברעו הן טמאין daher niederdücken Khel. 4 1 und hier überwiegen, daher dann auch entscheiden המכריע לפני חכמים Bar. Kidd. 24b; אני מכריע Bar. B. kam. 116a und häufig. — משמו, bibl. בשם, sonst aber משם oder משום, ersteres mehr mit Suff. Mikw. 7 1. Teb. jom 3 4 und sonst.

9. ראו וראו wie bibl. לך geh! z. B. Jes. 20 2, Hos. 3 1 לך אהב אשה, Koh. 9 7 לך אכול בשמחה להמך, mishnait.: . . . יצא Gloss. unter יצא S. 113, vgl. πορευοθέντες μάχετε Matth. 9 13, syr. ולו ילפו. — אוהי vgl. zu 2 1. — לב טוב ist nicht bibl., aber das bibl. לדבקה בו wird bekanntlich thalmudisch gedeutet הדבק בדרכיו; דרך Eigenschaft, Verfahren. — לב טוב bibl. טוב עין טוב Spr. 22 9; — טוב לב bibl. טוב; — נולד, das Geborene, Werdende, Zukunft; zunächst: neu entstehen, Therum. 8 8. Chall. 3 2. Keth. 7 8. 9. Ned. 9 2. 3. Chul. 10 2. Bechor. 2 3. 4 2. 5 3. Temur. 3 5. Neg. 1 3. 6. 4 10. 11. 7 3. 4. 5. 8 2. 7. 9 3. 10 8. — ראה את מן vorziehen; רואה את . . . כאלו הוא, etwas betrachten, als wäre es . . . , das Unsere, z. B. Khil. 2 11 רואה אני את דבריהם מדברי רואה אני את דבריך Rosch ha-Sch. 2 8; Keth. 13 4. 5 und נראים דברי 'Arach. 8 5. — כלל, das Umfassende, Umfang, daher auch allgemeine Regel. — נחרחק späthebr. Form, so noch Nitthai 1 7, bibl. Hif. — עין רעה bibl. רע עין Spr. 23 6. 28 22, aber auch ורעה עינך M. 15 9 (vgl. noch עיין 1 Sam. 19 9) wie ורע לבבך das. 10, sonst רע לב. — אחד vgl. Glossar. — מקום für Gott, vgl. Gloss. — Dort ist auch die Combination, mit der bei Philo und einigen Kirchenschriftstellern vorkommenden Symbolisirung von τόπος, und das betont neuerdings Freudenthal sehr stark, um den Einfluss griechischer Philosopheme auf palästinensische Anschauungen zu beweisen, allein mit Unrecht. Bei den Alexandrinern ist es nicht stehender Gebrauch, so dass es von dort herüber gekommen sein könnte, es ist blos vereinzelt Symbolisirung, also Sublimirung, während es gerade bei den Palästinensern zu gewöhnlicher Bezeichnung geworden, nicht ein philosophischer Begriff ist, sondern eine gewählte sinnliche Bezeichnung, um das Aussprechen des göttlichen Namens zu vermeiden, gerade wie שמים und שכינה. Erst der spätere Midrasch kennt das

philosophische Sublimiren, הוא מקומו של עולם j. Z. XI, 226. — שנאמר vgl. zu 1 18.

Der gute und schlechte Weg, d. h. Sitte, Verfahren. — Die Antworten entsprechen der Characteristik des Lehrers. עין טובה ist Genügsamkeit, der nicht missgünstig und neidisch auf den Besitz des Andern hinblickt, gar nicht darauf aus ist, den eigenen übermässig zu erweitern; so war Elieser zufrieden mit dem, was er von den Lehrern überkommen, ohne Bestreben dasselbe künstlich zu erweitern; es ist die Resignation des sich Bescheidenden. — Josua verlangt nicht, dass man einen guten Genossen sich erwerbe, sondern, dass man ein solcher sei. Darin liegt die Wohlerzogenheit und Geschmeidigkeit des Mannes. — Josse, der Chassid, will, dass man ein guter Nachbar sei, Nichts in den Weg lege, B. k. 30a, und eben so sein Hauswesen vor verunreinigender Berührung wahren könne, vgl. j. Z. IX, 54. Das volle Gepräge des ירא חטא, der mit grosser Gewissenhaftigkeit die Folgen einer jeden Handlung bedenkt, hat zum Gegensatz הלוא ואינו משלם, den Leichtsinn, der blos des Augenblicks gedenkt. Ob übrigens die Worte ... המקום אחר ursprünglich sind, möchte ich sehr bezweifeln, sie sind gar nicht am Orte und passen noch weniger — ein Gelehrter liebt es, seine Aussprüche mit biblischen zu belegen — zu dem Vers Ps. 37 21. — טוב לב heisst regelmässig: fröhlich, es ist gewöhnlich synonym mit שמח; vgl. Spr. 15 15, 1 Sam. 25 36, Koh. 9 7; der Gegensatz mit רע ist spätbibl. Spr. 25 20 ושר רע שפתי דולקים ולב רע 26 28, wohl auch רע לב רע (vgl. רוח רעה), auch רע לב Missmuth, Neh. 2 2, ebenso 1 Sam. 17 28 רע לבכך, nicht Bosheit, sondern Unzufriedenheit. Das ist denn auch הרע לב שרירות in Jer. 7 24. 11 5. 16 12. 18 12, dasselbe nur ohne הרע, 5 M. 29 18; vgl. noch רע לבכך das. 15 10. — Der Spruch passt zu dem von Elasar b. Arach mitgetheilten und es weist uns vielleicht bei der Characteristik mit מעיין המתגבר auf seine sprudelnde Frische hin, wenn auch zunächst darunter verstanden wird: anwachsend, der auch immer neue Kraft gewinnende, indem er den sich ansetzenden Schlamm wegschwemmt. — Es ist characteristisch für J. b. S. und das Judenthum, zumal in jener Zeit schwerer Prüfungen, dem Frohsinne — freilich weit entfernt vom Leichtsinn — eine berechtigste Stelle einzuräumen.

10. שלשה, je drei, natürlich als Wahlspruch. — חביב geliebt, werth, geachtet, wie unten 12. 3 14 und nur dies und חבה ist gebräuchlich, wohl aber aram., wenn auch nicht sehr häufig; man beachte die Construction mit על. — נוח von ניה ruhen, ungestört weilen, so Koh. 7 9 כי כעס בחיק כסילים אם רוח 10 4 אם רוח, von הניח zulassen, gewähren lassen, so Koh. 10 4 אם רוח, המושל העלה עליך מקומך על תנה כי מרפא יניח הטאים גדולים, Lässigkeit (nicht Gelassenheit, Spr. 14 30 und 15 4 לב מרפא heisst: Gesundheit, Gradheit) lässt grosse Verfehlungen zu, also: geneigt; in etwas abweichendem, aber ähnlichem Sinne: ונוח לתשהורת 3 10, wiederum נוחה הרימה נוחה הימנו das. 12. — שוב in dem prägnanten Sinne, zu Gott, biblisch eigentlich nur אל שוב, wobei hier das אל nur zurückbleibt, wo es selbstverständlich, wie im Munde Gottes (wie einige Male Jer. 3), entgegen dem סור oder מאחרי, mischn. technisches Wort für Busse thun, daher השובה bibl. nur Rückkehr, Antwort, mischn. Umkehr, Busse. — נשיכה, vgl. zu 2 1. — עקיצה, לחישה, נכוה, wie II Jes. 43 12. — עקץ, wie im Aram. so auch syr. עקס; auch bei Aruch sind manche Stellen, vielleicht auch hier: stechen, davon עוקץ Stachel, Spitze der Nadel, der Stachel, Stiel einer Frucht. — לחש, vom Zischen der Schlange, wie auch vom zischelnden Besprechen, Beschwören zur Heilung, im späthebr. auch Kal, was nicht bibl., ebenso aram. und arab. — Nebeneinandergestellt wird שרף (נחש) und עקרב gewöhnlich, so schon 5 M. 8 15, wo שרף נחש zusammengehört, wie 4 M. 21 5 הנהשים השרפים, wofür bald נחש allein wie V. 7. 9, bald שרף allein V. 8. Doch gilt עקרב für gefährlicher als נחש so zu Ber. 5 1; j. u. b. 33a: אבל עקרב. — Die drei Worte derart: 1. ואל, 2. ושוב, 3. והוי. Den Inhalt bilden die traurigen Lebenserfahrungen, die er gemacht, daher wohl auch ושוב, gehe nicht mit der Sünde der Beleidigung von hinten. Die Thiere, die er nennt, sind klein, niedrig und doch durch Börsartigkeit unheilbar verletzend. Schon das HL. 2 15 spricht von שעלים קטנים, Neh. 3 35 ואל תהי ראש לשעלים; so unten 4 15 אם יעלה שועל ופרץ zugleich die List. j. Schebiith 9 erwiedert ein Lehrer bei einer Anfrage: מרי איוותא ואת שאיל להעלייא. Anders als die gew. Auffassung Schabb. 153a.

11. Seltsam ist der allerdings üblicher gewordene Ausdruck

עין הרע, Missgunst, da עין doch fem. und das Adj. hier mit dem Artikel neben dem artikellosen Subst., vgl. כנסת הגדולה 1 1, wie sogleich יצר הרע. Nach S. b. Zemach (Duran) einige LAA. wirklich עין רעה was jedoch nur Correctur sein mag. — יצר ist an sich nicht böser Trieb, wie ja auch יצר טוב, aber freilich im erstern Sinne häufiger, Leidenschaft, Sinnlichkeit. — בריות, vgl. 1 12. — In dem Spruche drückt sich seine harmonische Gemüthsruhe und Menschenliebe aus. Menschenhass wohl von Missgunst zu unterscheiden; jener ist die finstere Stimmung und Lebensauffassung.

12. המון ist wohl doch blos Erweiterung von המון, das spätbiblische Ueberfluss an Geld, am prägnantesten Koh. 5 9 אהב כהמון, 1 Chr. 29 19 אשר הכינונו, auch Ps. 37 16 טוב מעט לצדיק מהמון רשעי רבים, syr. ממנא und so im N. T. μαμωνα Matth. 6 24. Luc. 16 9; Sam. יקום ממונה 1 M. 7 4. 23, für שחד 5 M. 18 17. — התקן, Koh. תִּקֵּן, in Ordnung bringen, mischn. herstellen, bereit machen, anordnen, unten 3 16, im Sinne von bereit machen hier wie 4 16 mit עצמך = dem biblischen תִּקֵּן, von dem תִּקֵּן spätbiblisch namentlich Niph'al in Ez.: gerade sein, recht sein — sonst: messen, ergründen — und תִּקֵּן. — אינה für bibl. אינה. — לשם שמים, vgl. zu 1 3. — Der erste und dritte Spruch entspricht dem הסיד. Die Sorgfalt für das Vermögen des Andern, vgl. zu 9; ferner 5 10 שלי שכך ושליך שלך חסיד, der letzte vollkommen. Anders der mittlere, aber auch er ist wohl aus dem Gleichheitsprincip entsprungen, das der Aristokratie sich entgegenstimmte und wohl auch namentlich Gam. II., der eben in seine Abkunft seine Berechtigung setzte.

13. זיהר oben 2 1. — קריה wie die ל"א späthebr. als ל"ה behandelt werden, von Schema ist eben der Ausdruck קריה constant. — Bekanntlich ist ursprünglich Schemalesen und Gebet geschieden, und erst später wird es durch גאולה לתפלה zu einer Einheit verschmolzen, offenbar ersteres älter, entsprechend dem Morgen- und Abendopfer und doch mit einem spätern Ansetzen des Abendlesens, wegen בשכבך, dann aber auch das zweifache Gebet, mit strenger Einhaltung der Zeit, dem aber dann dadurch auch ein drittes תפלה הערב sich anschloss, welches streitig, ob es רשות oder חובה. — קבע vgl. oben zu 1 15 besonders die Parallelstelle Ber. 4 4: העושה תפלתו קבע אין

תפלתו תחנוני, Worte seines Mitschülers Elieser, der sich gegen die neue Feststellung sträubte, für Simeon war es eine Herzensfrage. — שני vgl. 1 3. — שני, er hat wieder seine Bibelstelle, wie oben 9. — בפני עצמך für dich allein, wenn du nicht in Gegenwart Anderer bist (alle andern Erklärungen künstlich). — Ein Mann von lebenswürdiger Gewissenhaftigkeit, bei dem sie nicht zu banger Aussenfrömmigkeit wird, vielmehr sich in echter Innerlichkeit erhält.

14. שקוד [partic. pass., in act. Bed. Lehrbuch § 16 5. S. 43 f.; andere Beispiele: וְכֹבֵד אֲבוֹתָיו B. m. 3 6. פָּרוֹץ Demai 2 3. לקוי Neg. 10 1 (לוקה) geschlagen werdend) למוד (bereits 1 Chr. 5 18), מלמד (HL. 3 7) gelernt habend, geübt, gewöhnt Demai 4 4. Therum. 4 3. 11 10, רחוק Khel. 1 9. Parah 4 1] ist ein ziemlich ungewöhnliches Wort, das keine Analogie in den übrigen Dialekten hat, bibl. heisst es wohl: über etwas wachen, sorgsam bewahren, eifrig erstreben; Tharg. blos in einzelnen Stellen, in denen das Wort im Text steht, thalm. äusserst selten, hier und Sotah 9 15 משמה בן עזאי בטלו השקדני' was j. Nedar. 8 3. Kid. 3 9 auf וזמא בן ausgedehnt wird, während für ihn in der M. בטלו הררשני'. Es ist jedenfalls nicht der anhaltende Fleiss, sondern vielmehr der eindringende Scharfsinn. — אפיקורוס, nach Sanh. 10 1. Gegen Epicur und seine Schule als Ungläubige war besonders die gläubige Polemik gerichtet, daher auch Jos. Alt. X Ende: wir müssen Daniel, wenn man seine Bücher gelesen und das Eintreffen seiner Vorherverkündigungen wahrgenommen, bewundern, wegen der ihm von Gott erwiesenen Ehre, und daraus erkennen, dass die *Ἐπιχουρείοι* irren, welche die Vorsehung aus dem Leben werfen, nicht annehmen, dass Gott über die Handlungen walte, nicht, dass Alles von der seligen und unvergänglichen Wesenheit zur dauernden Erhaltung aller Dinge beherrscht werde, vielmehr sagen, dass die Welt ohne Lenker und denkenden Versorger willkürlich getrieben werde. In solchen Voraussagungen glaubt Jos. diese Ansicht widerlegt zu finden. — אח מה שהשיב לא, wie andere LA. — Im dritten Satze variiren die LAA., einige nach ונאמן הוא בעל בריתך das מלאכתך weg, was richtig scheint, da es aus Tarfon's Spruch M. 16 eingedrungen zu sein scheint, umsomehr als der Ausdruck bei Elieser etwas unsicher zu klingen scheint, er drückt das

Vertrauen auf gerechte Vergeltung aus. — Man erkennt, dass man es hier mit einem tiefem Denker zu thun hat.

15. Tarfon ist nicht minder eine interessante Persönlichkeit. Er war jünger als die genannten Schüler Joch. b. Sak.'s, wenn er auch hie und da mit ihnen verkehrte, weshalb er auch hier angefügt wird. Die Stelle Thoss. Chag. Ende: אקפת את לי אקפת את בני אם לא הלכה בירי מריב"ו שאמר לי ist jedenfalls gegen das sonstige Schweigen Nichts beweisend, es kann eine Anfrage gewesen sein, die ihm als jungem Menschen beantwortet wurde; die Stelle ist nicht in die Gemara aufgenommen, was freilich das laxe Verfahren mit הרומה veranlasst haben mag, das man dem J. b. S. nicht beilegen mochte. Sein Hauptverkehr war mit Akiba, der ihn bald als seinen Lehrer anredet, mit dem er streitet und sich doch wieder unter ihn beugt. Er war ein reicher Priester, der keiner Schule sich streng angeschlossen, er hielt es in manchen Punkten mit der schammaitischen Schule, er suchte Elieser auf in seinem Krankenbette, neben Josua, Eleasar b. As. und Akiba, indem er aber zuerst mit Lobpreisungen auftritt (Sanh. 101a); er ging zu Ismael, als diesem die Söhne gestorben waren (Moëd kat. 28b), wobei er seine Genossen ermahnt: דעו שהכם גדול הוא ובקי באגרו' ואל יכנס א' מכם לחוך רבררי הבירו, wie er denn viel in Lydda verkehrt, wo El. und Ismael, die Anhänger der alten, nicht mehr geltenden Halachah lebten. Er hat daher auch seine Freude, wie Jose ha-Gelili mächtig gegen Akiba ankämpft, und er Dan. 5 4 ff. auf sie anwendet wo der מציל מידו . . . איל מנגח . . . Akiba ist, aber der צפיר עזים, der dann den איל schlägt, לעמוד Jose ha-Gelili (Sifre Chukkath zu 4 M. 19 9 § 124 Ende; Thoss. Mikw. Ende); כל ישראל j. Jom. 1 1, wiederholt Meg. 1 1. Jeb. 4 12. Hierzu wieder sagt er: הפורש ממך כפורש מן החיי (Thoss. Mikw. C. 1, b. Kidd. 66b). Wenn er von den Nazarenern, den Judenchristen (unter dem Namen Delphon) besonders hervorgehoben wird, bei Hier. zu Jes. 8 14, so ist dies wohl auch ein Zeichen seiner Selbstständigkeit (j. Z. V, 273). Der Unterredner mit Justin. ist er wohl nicht. Seltsam der Ausdruck: אקפת את בני (*). Betrachten wir nun seine Sprüche!

*) Oefter bei Tarfon.

קָצַר oder קָצָר, wenigstens liest man f. קָצָרָה als Part. resp. Adj. nachbiblisch, wie das Wort bibl. dann hauptsächlich mit רוּחַ, נֶפֶשׁ, יָד vorkommt. — מְרַבֵּה, bibl. Piel grossziehen, Kgl. 2 22, Ez. 18 2 oder Zins nehmen, Ps. 44 13: וְלֹא רִבִּיתָ; במהירותם; nur Richt. 9 29 וְצִבְיָהּ וְצִבְיָהּ und, ganz eigenthümlicher Weise, in Chr. המלאכה גדולה I, 29 1. — פָּעַל fast nur poetisch, als פָּעַל nur אֵין פָּעַל, aber aram. פָּעַל; — וְהִשְׁבֵּר הַרְבֵּה wie I M. 15 1, wo Sam. אִרְבֵּה. — רָחַק auch bibl. wenig, aber häufig mischn.

16. בֵּן הַדּוֹרִין vollenden, mehr aram. als bibl. -- Koh. 10 17. — לִיבְטַל 'nach Sinn und Form spät. Mit Recht wohl ist לִבְטַל zu lesen, denn Niph'al kommt sonst gar nicht vor, am richtigsten wohl בְּטַל, Nithp. לִיבְטַל dich zu befreien. — לעתיד לבא, über diesen etwas allgemeinen Ausdruck vgl. Leseb. S. 43 f. — בעל מלאכה der Arbeitgeber, gewöhnlich Arbeiter.

Die vortrefflichen Sprüche sind ergänzend wie Räthsel und Lösung, der Schluss freilich ist eng und Joch. b. S. schlichter Spruch vorzuziehen.

III.

1. Akabiah b. Mahallel war offenbar ein alter Priester und Lehrer, mehr ersteres als letzteres und daher in dieser Eigenschaft nur wenig vorkommend und gewöhnlich mit priesterlichen Satzungen, die Eduj. 5 6 zusammengestellt sind und an den (entsprechenden) Orten selbst — mit Ausnahme von אֵין משקין וכו' — wiederholt werden, und zwar: Neg. 5 3, Ned. 2 6; Bechor. 3 4; ferner Neg. 1 4, dass er עַב מְרֹאָה נְגִימִים kennen will. Er gehört schon Sifre I, § 105 der alten Zeit an, aber namentlich auch, dass Spätere sich auf ihn berufen, so Eduj. a. a. O, Juda, oder der ältere Juda b. Bethera, weil er nicht den Titel Rabbi führt; Neg. 5 3 Akiba; Ned. 2 6 Mēir und Josse; Bech. 3 4 wieder Josse. Auch die ganze Färbung der Erzählung in Eduj. und die Sprache weisen auf ein höheres Alter; אֵין עוֹרָה נִנְעָלָה, וְנִנְעָשׂוּ אֲבָדִים führen alte Zustände vor, so auch, dass ein Streitpunkt בְּטוּהָה ist, während diese mit J. b. S. ausser Brauch gekommen (Sotah 9 9) — wenn dies freilich auch nicht beweisend ist und die anderen Lehrer, als von einer zu ihrer Zeit vorgekommenen Thatsache berichten. Seine dortigen Sätze sind priesterliche, in Betreff der Unreinheit erschwerend, das

Nichtjüdische verwerfend, hingegen den Priestern den Genuss von Heiligem erweiternd. Aber als Character erweist er sich dort und man möchte seine dortigen Sprüche höher stellen als die hiesigen. — הסחכל zu 2 1; es spricht für die Abhängigkeit Rabbi's von früherem; — לאן = bibl. אנה; — לתן für לתת Lehrb. § 117 2 S. 45; — השבון b. Koheleth Erwägung, Ausgedachtes, Plan, hier: Rechenschaft, wohl alterthümlich, s. auch 4 22. Gebräuchlich geblieben ist: עתיר לתן את הרין, aber in dem Sinne: die Strafe dafür tragen, vgl. Mech. Beschall. 4, C. 2 gegen Ende. Sifre I, § 105 השבון und רין. — טפה vgl. oben 2 8 Seite 323. — נסרחה הכמתם spätbibl. סרוחה Jer. 49 7 (Nicht Obadia ein Beweis späterer Zusammenstellung im Jer.) heisst nicht: ausgegossen sein, sondern schlecht, übelriechend werden; so כרי und כרה im Aram., letzteres häufiger schlecht sein und sündigen wie באש und ביש zusammenhängen. ממה"ם הקב"ה auch 4 22 und Ber. 28^b scheint alter Ausdruck, der im Gebete sich erhalten und aus der Zeit der persischen Grosskönige stammen mag; von Nebuk. מלך מלכים Ez. 26 7; so Esra 7 12 מלך מלכיא Dan. 2 37 und 47 von Gott מריא מלכין. — Der Spruch ist einfach; die Nichtigkeit des Menschen. Strenge Satzungsgemässheit und Askese gehen bei ihm Hand in Hand. Witzig die Deutung aus Koh. 12 1 (j. Sotah C. 2, Koh. r. z. St.) בורך בארך בוראך, woran Akabiah allerdings nicht gedacht.

2. Chananiah (Chanina) Segan der Priester; סגן — bibl. überhaupt Vorsteher, Statthalter, immer in zweiter Reihe neben den פחות, חרים, שרים „Minister,, (סגן לויים fraglich) — war die Würde nach dem Hohepriester, der eigentlich thätige Verwalter, der bei öffentlichen Feierlichkeiten den Hohepriester umgab, den Priestern insgesamt also vorgesetzt; vgl. z. B. Joma 7 1. Tamid 7 3, so dass in j. Th. Eleasar immer der סגן כהנא רבא genannt wird, während die M. nie סגן כ"ג sagt. Schon aus dem Titel geht seine Zeit hervor, als die vor der Zerstörung; alle seine Lehren und Zeugnisse sind priesterlich, über Opfer, Aussatz u. dgl. Eduj. 2 1. 2. Schek. 4 4. Sebach. 9 13, nur etwa Eduj. 2 3 nicht. Er war wohl der letzte Segan und behielt daher diesen Titel im Munde der Nachwelt. Sein Sohn ist wohl der mehrfach vorkommende שמעון בן הסגן. — Eine sonstige Characteristik bieten seine Aussprüche nicht,

während der unsrige eine solche sehr entschieden enthält. שלומה של מלכות; Fehlen des Artikels bei dem regierten Worte Lehrb. § 21 2 S. 50. — אלמלא = אלולי = bibl. לולא oder לולי s. Glossar; bibl. immer mit Verb.; im Prät.: hätte ich nicht, im Fut. würde es nicht, nur einmal mit Part. 2 Kön. 3 14 אני נושא . . לולי, wo das Part. schon Präsens-Bedeutung angenommen. In M. אלמלא Thaan. 3 8. Ned. 3 11. Kid. 3 4 immer ohne Verb. אלמלא הוא, אלמלא כן, oder wie hier אלמלא כמראה; — בלענו ist richtiger als בלעו wegen חיים, Ps. 124 3 בלעוני. — Der Spruch ist der ächte Ausdruck der Priesterpartei, die gegenüber der Revolutionspartei der Zeloten dem Conservatismus huldigte, die Aristokratie, die das Sprüchlein haben: Gegen Demokraten helfen nur Soldaten, allerdings dem wüsten Treiben gegenüber berechtigt.

Chanania (oder Chanina) b. Theradion; תרדיון unerklärlich. Er ist von keiner hervorragenden Bedeutung; er sagt nur (Ab. sar. 17b) — was mit seinem hiesigen Spruch übereinstimmt — לא עסקתי אלא בחורה (und nicht בג'ה, was er sich zum Vorwurf macht; er lebte in der Zeit der Verfolgung, scheute aber dennoch nicht öffentlich zu lehren und ward deshalb mit der Thora verbrannt, wobei sein schöner Spruch: גליונות נשרפין ואורחיו פורהו (das. 18a)! Seine Tochter war die geistvolle Beruriah, Frau des Mëir, die zwar nicht grammatisch, aber sinnvoll sich über חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ausspricht (Berach. 10a). — הרי, wie das bibl. הנה, das bibl. chald. ארו, syr. הר. — ושכינה vgl. zu 2 9 über מקום Wohnung, Herrlichkeit. — שרויה aram. von שרא lösen, das Zelt aufrollen, wohnen. — אין לי אלא . . . מנין mischn.: da habe ich nun blos dies, weiss nur dies, woher jedoch? — עסק bibl. selten עשק sich beschäftigen. — קבע zu 1 15. — Die Verse bieten nur eine sehr lockere Anlehnung. Beide Male jene Verdammniss des בטול ת"ל, die er auch Scheb. 33b als Ursache schwerer Strafen erblickt. Die Sprüche characterisiren die Zeit, die sich aus dem Leben bereits herausgelebt hat.

3. Simeon (ben Jochai, wie in Bar. und Gem.) kommt hierher nur ausser der Reihe — denn als jüngerer ist seine Stelle später, wie er auch nochmals 4 13b erscheint und dann wo andere LAA. ihn nicht haben, 7b gelegentlich, — weil sein Spruch dem vorangegangenen analog ist. Er ist einer der be-

deutendsten Schüler Akiba's, nach dessen System er namentlich die alten Baraithasammlungen, die von Ismael überkommen sind, überarbeitet (j. Z. IX, 12 ff.). Bedeutsam ist sein Verfahren, das die Gem. mit den Worten דרש טעמיה דקרא bezeichnet, so Sanh. 115^a; ממשכנין אלמנה עשירה; Sanh. 15^a über ול אירבה לו נשים, Kid. 68^b, woselbst die andern Stellen noch verzeichnet. Er hat kernhaftere Sprüche als den unsern. Seine lange Zurückgezogenheit (Schabb. 33^b), die er als heftiger Demokrat habe erwähnen müssen — sein auch ist der Spruch: בני מלכי הם M. Schabb. 14 4 — hat ihm den Namen eines Asceten und Wunderthäters eingebracht, — wie es schon Schabb. 34^b ausgeführt ist (vgl. j. Scheb. 9 1), wo er zu seinem Sohne das stolze Wort gesprochen haben soll: בני די לעולם, wie ihm Aehnliches in den Mund gelegt wird in Sukk. 45^b; ähnlich j. Berach. 9 3 neben כל ימיו של רשב"י לא כן הווה רשב"י או בקעה בקעה החמלאי, ferner: נראתה הקשת בענן דינרי זהב והיתה מתמלאה. Dies alles nach Chiskiah im Namen Jirmiah's; in dessen Namen das. Aehnliches; die Genossen, die er erwähnt, Jotham, Achiah, sind seltsam gewählt. — Der Wunderthäter Pinchas b. Jaïr ist sein Schwiegersohn, Schabb. a. a. O. — und deshalb hat auch die Kabbala sich seiner bemächtigt. — Auch hier sind die Bibelstellen keine Belege, sondern nur Anlehnungen. — Die Bedeutung des Tisches: er ist ein sittlicher Halt im Hause: שלחנו של אדם מכפר.

4. Chanania (Chanina) b. Chachinai gehört zu den jüngern Zeitgenossen der Schüler Joch. b. Sakk.; — חכינאי wohl auch חכינאי של חכמי Khel. 5 10, wo andere עכינאי, und damit das Spiel mit der Bedeutung: Schlange in B. m. 59^b; Schlange auch j. Schabb. C. 6 Ende; Thaan. C. 4. חכ' וכרוכה עליו חכינא lesen Aruch und Andere für עצל und נרגן, wo Andere mit dem Syrer חכינא; es scheint doch trägt und lässig zu bedeuten, ἔγκυς, ἔγκυρος ἔγκυρα. Er wird zu jenen Klausnern gerechnet, die Weib und Kind verlassen und Thora lernen, Keth. 62^b. — Seine Sprüche haben offenbar eine gegen die Sinnlichkeit gerichtete Tendenz. — נעור bibl. vom Schlaf erweckt werden Zach. 4 1. Hiob 14 12, hier: wachen, weil die Nacht zur Sinnlichkeit aufregt, ebenso תלך umherwandeln; — יחירי, mit Adjectivendung, die das Biblische nicht kennt. — והמפנה, die LA. ומפנה geht von der spätern noch mehr scho-

lastisch-ascetischen Auffassung aus, dass die Nacht dem Studium gewidmet werde. — לבטלה פנה ausräumen, zuwenden. — להבטלה, Andere מרחיק בנפשו wie bibl. דמו בראשו.

5. Nechunjah und jer. נחוני = נחוני Onias und Jochanan. — הקנה andere LA. in Is. Aboab's Men. ha-Maor הקנה (j. Z. II. S. 38 A.), Zelote. — Nechunjah wird als Lehrer Ismael's und Akiba's bezeichnet: er wird auch als Kabbalist, als Verfasser des ספר הבהיר vorgeschoben, natürlich erdichtet. Er ist einfacher Thalmudist, freilich von eifriger Innigkeit, wie sein Gebet Ber. 4 2 beim Eingange in's Lehrhaus und beim Ausgange aus demselben beweist. Als Lehrer Ismael's Scheb. 26a: 'אמר ר' יוחנן ר' ישמעאל ששימש ר' נבה ק שהיה דורש את כל התורה כולה נענה ר' נבה ק וא' — Sein harter Eifer in B. b. 10b: 'צדקה תרומם גוי והסד לישראל ולאמם הטאת (Spr. 14 34) s. ob. 2 8. — Auch unser Spruch hier ist ganz nach der Richtung der Zeloten, die die gegenwärtige Ordnung der Dinge, selbst den דרך ארץ, die übliche Sitte verpönen. Tiefer erfasst hat es seine Richtigkeit. Für den wahrhaft sittlichen und gebildeten Menschen ist das bürgerliche Gesetz und die Anforderung der Gesellschaft keine Last, dem Andern sind sie ein Joch.

6. רבי הלפתא איש כפר הנניה sagt B. m. 94a Namens R. Mëir's, und ist nur wegen seines mit 2b und 3 übereinstimmenden Spruches hier eingefügt, vgl. Berach. 6a. An dem ganzen Spruche ist weiter nichts Interessantes, als dass er wohl in 2 M. 20 21 חזכור לפילו אף אלו אפילו, ursprünglich mit einem Nachsatz, doch ist für solche Formen mehr אף אר פי אר gebräuchlich.

7. Eleasar (b. Jehuda, wie sonst in M. und Bar.) aus ברתהא, das in Obergaliläa sein soll (Schwarz, d. h. L. S. 161), ein Schüler Josua's, wie mehrfach משוב ר' יהושע. Er ist wohl auch der wohlthätige איש בירח אלעזר Thaan. 24b, wo Andere (auch Juchassin) ברתהא lesen, wo die Geschichte mit seinem hiesigen Spruch übereinstimmt. Alles, was du giebst, ist ja Gottes. Allerdings hat dies seine Richtigkeit, nur immerhin in angemessenen Grenzen, wie auch die thalmudische Bestimmung auf Grund des Beschlusses in Oseha nur ein Fünftel des Vermögens zu wohlthätigen Zwecken verwendet haben will Kethub. 50a, j. Peah 1 1 und Keth. 4 8.

Der Absatz b ist wieder Simon in M. 3 entsprechend, indess haben hier andere LAA. R. Jakob, der als Vater des Elieser b. Jakob betrachtet wird. — שנה und משנה war einleitend erklärt. — מפסיק bibl. פשק und פשיק weit trennen, so auch nachbibl. und aram. ס, Kal aufhören, Hif. trennen, unterbrechen, Berach. 5 1, eigentlich sich unterbrechen, Pause machen; hier mit מן, was jedoch falsch zu sein scheint, bei Sim. b. Z. Duran wirklich ומפסיק משנתו (daher פסוק Getrenntes, Pause, nicht Vers, was daraus erst geworden. — נאה nachbibl., falsch von נאוה, was Niph'al von אוה. — אילן aram., bereits bibl. chald. — מעלה עליו, vgl. oben 2 2. — הכתוב, das Geschriebene, die Schrift; gewöhnlich עליו הכתוב אומר z. B. Thaan. 3 8; hier gar: Gott; andere LA. jedoch מעלין und das הכתוב ist aus der folgenden M. eingeschlichen. — מתחייב בנפשו wie oben 4 und weiter 8.

8. Dositheos b. Jannai, das abgekürzte Jochanan, wie auch im Syrischen, DMGZ. XXV, 521; im Namen Mëir's in M. nochmals Erub. 5 4, auch sonst noch einige Male in der Gemara. — בר wäre chald., aber richtiger בן רבי oder ברבי zusammengezogen, wie wir dies auch sonst und noch später als spätpalästinensisch finden. — Auch hier Einige: מעלין עליו, doch hat הכתוב hier nichts Anstößiges. — יכול, es wäre möglich, dann könnte man wohl glauben, ein fragender Terminus, etwa? was dann abgewiesen wird, gewöhnlich mit הלמוד לומר, eine Lehre zu sagen; Gloss. unter אומר, j. Z. VIII, 178 f. — תקף drängen, drücken, spätbibl. und aram., verwandt mit תכף; hier mit על, wie bibl. חוק על, קשהה ירו על, ותעו ירו על, wofür es die Tharg. setzen. Interessante Parallele: תלמודייהו (להו) אייקר Ber. 18b. — הא siehe, folglich.

9. Chanina b. Dossa (דוסא das abgekürzte דוסתאי aus M. 8) ist schon M. Ber. 5 5 als wunderthätiger Mann bezeichnet, wo dann die Gem. über sein heilkräftiges Gebet für den Sohn Gamaliel's (I?) und des Joch. b. Sakk. berichtet b. Ber. 34_b (das Letztere nur in b., wo Joch. b. Sakk. gesagt haben soll: הוא (רחב'ד) דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר (לפני המלך), vgl. 33_a über den ערוד oder חברבר, der, indem er ihn während des Gebetes beisst, stirbt; 17_b und sonst, dass um seinetwillen die Welt erhalten werde, er selbst aber sehr kärglich gelebt hätte und dgl. — Er ist kein Halachist. —

ל קדם voran sein, ihm vorangehen, wie Berach. 2 2 und sonst; biblisch kommt Kal nicht vor. — נהקים bestätigt werden, Bestand haben. — יראת הטאו, die beiden Worte sind zusammengewachsen, so dass das Suff. zum Ganzen gehört, seine Sündenscheu, wie ähnlich בעל דבבותי Sifre; j. Z. IX, 18 f. — Seine Sprüche bekunden seine Werthschätzung der practischen Frömmigkeit.

10. בריוח, zu 1 12. — נוה zu 2 10: רוחו נוהה מן sein Gemüth ist geneigt, beruhigt von, d. h. durch ihn; ממנו = ממו (LA. § 23 1 S. 52 und Gloss. מן). — מקום zu 2 9. — Ein vortrefflicher Spruch, der die Scheidung zwischen Frömmigkeit und Menschenliebe nicht anerkennt.

Dossa b. Horkhinas (andere LA. Dosthai) — der Name הרכינס ist unerklärt — ist ein hochgeachteter und selbständiger Lehrer aus den Zeiten Joch. b. Sakk.'s und Gamaliel's II.; von eingreifendem Einfluss ist er nicht. In seinem Spruch bekundet sich ein tiefer Lebensernst. — שחריר, nachbibl. für die Morgenzeit, wie Ber. 1 2. — שיהה zu 1 5. — ישיבה das andauernde. — בתי כנסיות zu 1 8, כהכ"נ Sammelhaus, gewöhnlich ein Haus, in dem sich eine priesterlich-gottesdienstliche Versammlung vereinigt, hier aber auch gerade auf die Sammelstätten gemeiner Leute angewendet. — עמי הארץ zu 2 5. — מוציאין, wie oben 2 11; dort aber mehr schlechte Eigenschaft, hier Mangel an ernster Lebensthätigkeit. Er empfiehlt die ernste Benutzung der Zeit, die nicht mit Eitlem hingebracht werden darf. Demnach bedeutet auch 'יין של צהרי' das lange Tafeln bei Tische, und soll nicht der Wein als solcher verboten werden.

11. Eleasar aus Modiim (vgl. Pess. 9 2; *Μωδεῖν* 1 Makk. 2 1. 15. 30. 13 25. 16 4 — *δεεῖν* das. 9 19; — *δεεῖν* Jos. j. Kr. 1, 13; — *δευμ* Alt. XII, 6 1. 2. 4. C. 11. XIII, 6 5. Der diesem Orte angehörige Matthatias wird von Makk. und Jos. zugleich ein Jerusalemite genannt). Eleasar war jüngerer Zeitgenosse der Schüler Joch. b. Sakk.'s und ein entschiedener Parteigänger Ben-Khosiba's im Hadrianischen Kriege, der durch den Einfluss seines Gebetes dessen Macht erhalten haben, und durch die List j. Thaan. 4 7, die Verdacht zu erwecken wusste, getödtet worden sein soll, worauf dann auch die Herrlichkeit zerfiel. In dieser Betheiligung lag auch seine Bedeutung; er war kein

Halachist, lediglich Aggadist und er kommt fast nur in Mech. zum letzten Theil von Beschall.: מסכת עמלק und מסכת ויסעו vor und am Anfang zu Jithro, nämlich wieder עמלק פ'. — Seine Aussprüche daselbst tragen einen entschieden nationalen, politisch-religiösen Character, er schärft ein, dass nicht die Kraft, sondern die Frömmigkeit den Sieg verleiht, prägnant zu בחר לנו אנשים — יראי חטא, während R. Josua גבורים; mehrfach das Vertrauen auf זכות אבות, überhaupt unbedingtes Vertrauen: כל מי שיש לו מה שיאכל היום ואו' מה אוכל למחר הרי ככל מוסר אמנה אם תזכו לשמור את השב' עתיד הקב"ה: אשר א' לו אלהים ליתן לכם שש מדו' טובות א"י ועוה"ב ועולם חרש מלכות בית דוד כהונה ולויה: . . . וצא . . . א"ל משה ליהושע . . . למה אתה משמר, wie schon Frankel bemerkt, Mtschr. III, 157 f. Offenbar sind auch seine hiesigen Sprüche nicht ohne Beziehung. Das geht schon daraus hervor, dass die Schwere der Leiden in so seltsamem Gegensatz steht zu dem Schlusssatz אע"פ שיש כידו; er spricht nämlich von Solchen, die äusserlich dem Zwange nachgebend die Zugehörigkeit zum Judenthum verleugnen, bei aller innern Anhänglichkeit daran, also: Wer Heiligthümer entweiht, als profan behandelt, wer Feste geringschätzt u. s. w. — מועדות spätbibl. Pl., 2 Chr. 8 13; es als Festeswoche חול המועד zu erklären, ist durchaus unstatthaft. — מלבין Hif., bibl. weiss werden, wie selbst noch in M., z. B. Joma 6 8: יהיה הלשון מלבין; Neg. 4 4 עיקרן מלבין וראשן משחיר; spätbibl. לבן weiss machen, reinigen, entschühen, so Dan. 11 35: לברר וללבן, wovon Nithp. יחבררו ויהלבנו 12 10. Die Punctatoren setzen an ersterer Stelle nach späterem Sprachgebrauch וללבן, Hif. mit trans. Bedeutung, wie hier הלבין פני' das Antlitz (eines Andern) weiss machen, machen, dass er sich entfärbt, ihn beschämen; Sanh. 107a, Sotah 49a und Sanh. 97a: ילבינו פני וקני'; B. m. 58b: חני חנא קמיה רנבי כל המלבין פני חבריו ברבים באילו שופך דמים א"ל שפיר קאמרת דחוינא לית דאזיל סומקא ואתי חיורי א"ל פניו יחורו, vgl. אביי לרב דימי במערבא במאי זהירו א"ל באחורוי אפי כיסופא נכלם Tharg., aram. j. für לא נכסף, Jes. 29 22, Zef. 2 1; Das scheint nun hier eben zu bedeuten: den Freund nicht kennen wollen, die Gemeinschaft mit ihm verleugnen. — מיפר בריתו, ihn zerstören, wie richtig

j. Peah 1 1: זה שהוא מושך לו ערלה. Das war eben in jener Zeit, wie früher in der der Makkabäer; Thoss. Schabb. C. 16 (j. Schabb. 19 2. Jeb. 72a). — ההורה neben dem מגלה פנים (b. Schabb. 96b und 97a) aus Sifre Bechall. § 105 und Schelach § 113: מי שאמר והיה העולם כסה עליו ואתה מגלה, also hier: Geheimgehaltenes aufdecken; das bezieht sich wohl auf die Symbolisirungen, wie sie namentlich christliche Deuter vornahmen. גלוי פנים heisst übrigens auch: Keckheit, Sotah 42b: גלית ארץ שעמד בגלוי פנים לפני הקב"ה. — אשר לא = מנהג = כרחב = Est. 4 15; גלית ארץ arab. und מנהג = Gang, Brauch, Gesetz. Gloss. — Dieses öffentliche Vergehen kann nicht aufgewogen werden durch Kenntniss der Thora, und auch wohl Verehrung derselben, selbst durch fromme Handlungen, die jedoch blos im Gebeimen geübt werden. Ein Solcher hat keinen Antheil an dem Olam-habo, d. i. dem עולם הדין, der nun erstehenden Welt, die Eleasar mit Zuversicht erwartete.

12. Ismael bekundet sich mit seinem Spruch als ein liebenswürdiger Character; so begegnen wir ihm auch Ned. 9 10: „Die Töchter Israels sind schön, aber die Armuth entstellt sie“. קל leicht, gefällig; נוח oben 2 10, freundlich, wohlwollend. — השהורה wie שחרורה Koh. 11 10 und wohl auch משהר Ps. 110 3 vgl. noch Ned. 3 8: שחורי הראש. — Ismael war einer aus der guten alten Schule, die weit einfacher war und welche durch Akiba verdrängt ward. Er hat in der dem Sifra vorangestellten Bar. die 13 Middoth aufgestellt, die alle wirklich ihre logische Rechtfertigung in sich tragen, s. Bd. II, 53. 125.

Als verdrängter Anhänger der alten Halachah kommt er in der M. verhältnissmässig wenig vor, ganz ignorirt werden seine beiden in den Bar. so oft vorkommenden Schüler Josiah und Jonathan (Men. 57b). Sein aber sind die Bar. sämmtlich, ihrer ursprünglichen Fassung nach, wie sie uns in ihren alten Bestandtheilen noch in Mech. und Sifre vorliegen (Sifra ist mehr umgearbeitet), so dass was dort vorkommt, in der Gem. einfach als (j.) הני רי oder (b.) הני רבי angeführt wird (Ursehr. an mehreren Stellen, besonders im Exeurs über Mech. und Sifre S. 434 ff.: j. Z. IV, 115 ff.; VIII, 284 ff.; IX, 8 ff.: XI, 52. 97 f.). Ein Kleines sei hier noch hinzugefügt. Beschal. ובבר הני ר' טרפון והוקני יושביי ור' אליעזר C. 3 gegen Ende:

זכבר הוה ר' מרפון 74a: *Jom.* das lautet *Jom.* 74a: זכבר הוה ר' מרפון, המודעי יושב לפניהם ור' ישמעאל והוקנים . . .

13. Auf ihn folgt Akiba; der Name gleich *יעקב, עקביא*. Er, *בן יוסף*, ist der Begründer der neuern oder vielmehr der weitem Ausführung der bereits herrschend gewordenen Methode. Die ausserordentliche Anerkennung, die ihm geworden, bekundet sich in der Sage, die ihn neben Moses, Hillel und Joch. b. S. 120 Jahre alt werden lässt s. ob. S. 318; *Jeb.* 16a: אתה הו' עקיב' ב"י אלו לא עמד; *Sifre Ekeb* § 48: ששמך הולך מסוף העול' ועד סופו משה בשעתו ועזרא בשעתו ור"ע בשעתו לא היחה תו' משחכת מישראל ואת עצומי' יחלק שלל זה ר"ע שהתקין מדרש הלכו'; *j. Schek.* 5 1: וואגדור; und so ungemein vielfach, dass wieder durch seine Schüler die Thora wiederhergestellt worden, wie *Jeb.* 62b, von diesen Schülern alle Werke: *Mischna, Thoss., Sifre, Sifra* herühren, *Sanh.* 86a. *וכולוהו אליבא דר"ע*, Offenbar war auch eine *Mischnasammlung* von ihm bereits angeordnet, wie die *משנה ר"ע* und *משנה ראשונה* — wenn dies auch nicht gerade immer eine vollständig angelegte Sammlung bedeutet — beweist. *Menach.* 29b sagt Gott zu Moses: אדם א' יש שעתיד להיות בסוף כמה תורו' ועקיב' בן יוסף שמו שעתיד לררוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות, so dnss Moses, als er ihn — also seine prä-existirende Seele — gesehen, ihn für würdiger hält (als sich), dass die Thora durch ihn gegeben werde: אמר לפניו רבש"ע יש הראיתני ששוקלין בשרו במקולין, und dann, als er sagt: תורתו הראיתני שברו, Gott ihm zeigt: Also auch der Glanz des Märtyrerthums umschweht ihn. Er hatte nämlich an dem Aufstande des Ben-Khosiba, den er für den Messias gehalten, Antheil genommen, und die vielen Reisen, die ihm beigelegt werden *לכרבי הים*, sollen solche Agitationsreisen gewesen sein; von ihm heisst es *j. Thaan.* 4 7: חני רשב"י עקיבא רבי היה דורש דרך בוכב מיעקב (4 M. 24 17) דרך כוזבא מיעקב רע כד הוי חמי בר כוזבא הוה אמר דן הוא מלכא משיחא א"ל ר' יוחנן בן דורחא עקיב' יעלו עשבי' כלהייך ועדיין בן דוד לא בא ולא כר"ע (*vgl. M. Klgl.* 2 2) und mit Beziehung darauf *Sanh.* 97b: שהיה דורש עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ (*Chag.* 2 6). Während das erste Exil 70, das zweite bis zum Hadrianischen Aufstande, 52 Jahre dauerte, *ב' שני'*, *בן כוזיב' ב' שני'*, Dieses feste Vertrauen auf baldige Erlösung finden wir auch ausgedrückt in dem von ihm herrührenden Gebete (*M.*

Pess. 10 c): כן ה' אלהים ואלהי אבותי יגיעני למו' ולרגלים אחרים: הבאו' לקראתו' לשלו' שמחו' בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם . . . מן הזבחים ומן הפסחים . . . בא' גואל ישראל er eingekerkert und erlitt den Märtyrertod — ob in Folge seiner Anhängerschaft an Bar-Khosiba oder aus andern Veranlassungen, ist nicht recht ersichtlich, — von dem vielfach die Rede ist. Die Zeit war eine politisch mächtig aufgeregte, durch die frische, noch blutende Wunde, die, kaum im Verharschen, durch den Hadrianischen Aufstand neu aufgerissen wurde; religiös ebensowohl, durch die sich daran knüpfenden religiösen Verfolgungen — worüber z. B. Mech. Jethro Bachodesch C. 6 Ende (Waj. r. C. 32) — und nicht minder das sich ausbreitende Christenthum verlangten ein strafferes Anziehen; die frühere, noch etwas freiere Bewegung wurde noch mehr eingeengt, und dieses Streben repräsentirte Akiba. Während er mit Energie die neuere Halacha consequent durchführte, die Ueberreste priesterlicher und alter Halacha, wie sie noch bei Ism. und andern Genossen von Josse dem Galiläer vorherrschte, verdrängte, so war es hauptsächlich seine Aufgabe, Nichts als willkürlich und in freier Entwicklung entstanden, sondern Alles als in den Worten der Thora enthalten oder traditionell von Moses überkommen darzustellen. In Bezug auf Letzteres nimmt er dazu blos seine Zuflucht, wo er nicht irgend eine Deutung dafür bereit hat, wie in jener Stelle Menach. 29b: כיון שהגיע לדבר א' לו הלמידו ר' מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני. All seine vorzügliche Kraft bestand in der Deutung, wie Sot. 5 2; vgl. Urschr. S. 151 und die zur vorgehenden M. angeführten Stellen. — כבד ראש Leichtfertigkeit, gegenüber dem ראש z. B. Beraeh. 5 1. — הוי' מרגילין anleiten, wie B. m. 4 12: מרגילן לבוא אצלו, aulocken, s. Gloss.; ebenso שגר tharg. und thalm. werfen, schicken, vgl. syr. und arab. P. pass. שגור, geläufig Ber. 4 3. 5 5; ferner רדוף z. B. ללך רדוף היה רדופה ללך war sie gewöhnt zu gehen Thoss. Jebam. C. 6. angef. Jeb. 42b und Parallst. vgl. 'Ar. s. r. רדף. Nifal bei b. Sira in Niddah 16b, nach einer LA. Raschi Ber. r. C. 85 (Comm. das.) hat, existirt auch ein Piel in der Bedeutung: gewöhnen. Er liest: צריך אדם לרנל עצמו להזהיר. — Nithpael Sifre I, 119 jedoch Jalk. Ps. 119, § 876 נתגרל wie es scheint Correctur. — הרגיל את jem. gewöhnen Schabb. 13a. — ערוה im prägnanten

Sinne vom verbotenen fleischlichen Umgange. — מְסִרָתָהּ von מסר, nachbiblisch, auch aram. überliefern (vgl. zu 1 1); daher מסרת Ueberlieferung, wie Schek. 6 1: מסרת בידם מאבותיהם; — סיג zu 1 1. פרישות Absonderung von פרש wie zu 2 4; auch syrisch, die gute Sitte, die Fernhaltung von dem Verbotenen und Verunreinigenden; — שחיקה zu 1 17. — Die Sprüche enthalten ein ganzes System: Ausbau der Lehre, nützliche Anordnungen der Menschen, ernste Thatkraft zur Enthaltbarkeit, kluges Verhalten.

15. חביב zu 2 10; davon חבה. Ueber seine Trennung des בצלם von אלהים, wie Symm. (Urschr. 323 f.; Oz. nehm. III, 4 f. 119 f.; ZDMG. XV, 156 f.; j. Z. I, 40 f.) und Andere, der deutlichste Beweis aus 1 M. 9 6. — נודעת לו, mit Maim.: „es ist ihm mitgetheilt worden“, ist homiletisch gut zu verwenden, wenn auch nicht exegetisch richtig. — Die Menschen-gestalt keine Gottesgestalt; die Gottessohnschaft; das Festhalten am Gesetze: 3 entschieden antichristliche Sprüche.

15. צפוי vorgeschaut, ein recht prägnant gewählter Ausdruck: von der Höhe, der Ferne her geschaut, daher namentlich von Propheten; hier von der göttlichen Vorsehung und Allwissenheit; also nicht, was geschieht, sondern was geschehen wird. — רשות zu 1 10. — נרון = נרין wird in M. punctirt. — Hier werden die Gegensätze nebeneinander gestellt: Allwissenheit und menschliche Freiheit; göttliche Gnade und Gerechtigkeit nach dem Verdienste; daher unsere Lesart richtig, nicht אבל לא על פי המעשה. Es ist antichristlich gegen die leere Versenkung in die Gnade.

16. מצודה spätbibl. Netz; — חנות Kram, Laden, Lager, davon חנוני der Krämer, syr. ebenso. — מקיף von der syr. Bedeutung anhängen (begleiten), Aphel anfügen, daher borgen, wie das bibl. לָוָה, vgl. auch ערב mischen und bürgen, ἔγγυς nahe und ἔγγυάω verbürgen. — פנקם πίναξ. — גבי von גבה, der Einnehmer, vgl. bibl. הרים Steuer erheben. — מחורין, wie סחר, חור . . . (מחור על הפתחים = מהדורי auch syr.). — תדיר bibl. chald. gleich המיד. — פרע bezahlen, einfordern von פרע bezahlen, auch syr., davon פורענות oben 1 7. — מדעתו, indem er weiss, wie מדעתי Jes. 48 4, מחוקן vgl. oben 2 12 סעודה, Mahlzeit סעד, das bibl. von dem Brote gebraucht wird, לבב

אנש יסער. — Das Bild führt die zweite Hälfte des vorigen Satzes weiter aus.

17. Eleasar b. Asarjah (nicht Elies.) ist nicht von so hoher Bedeutung als Halachist, aber wohl wegen seiner Lebensereignisse und seines Characters, der sich auch zum Theile in seiner thalm. Richtung kundgibt. Bekannt ist, dass (Berach. 27b, j. 4 1), nachdem Gamaliel II. durch seine Strenge sich verhasst gemacht und man ihn seines Patriarchates entsetzt, an seiner Stelle der noch sehr junge Eleas. b. As. erwählt wurde. Was dabei noch von seinem plötzlichen Ergrauen gesagt wird (j. das. oder b., wo sein Weib ihn abmahnt und er plötzlich ergraut) ist legendenhafte Deutung, welche die Gemara selbst zur Stelle Berach. C. 1 Ende nicht kennt: ja die j. Gem. sagt gerade das Gegentheil: ואעפ שזכננס לגדולה האריך ימים, und Juchass. s. v. ולי נראה שלא נניח הפשט והיה יותר מע שנה שא' והרי אני כבן ע' שנה והירושלמי לא דבר כזה של כבן ע' שנים. Die Sache selbst hat aber einen historischen Hintergrund, vgl. Jad. 4 5. Er blieb freilich nicht an der Spitze, da Gamaliel sich beugte und wieder eingesetzt wurde. — El. b. As. war eben harmlos und stand nicht in der Mitte des Parteihaders und so ist offenbar sein ganzes Auftreten und es ist offenbar, dass man ihn absichtlich auf den Schild hob. Das ist es, wenn Josua (Mech. Bo, C. 16: Thoss. Sot. C. 7; j. Chag. 1 1, Sot. 3 4; b. Chag. 3ab) sagt: אין הדור יתום שרלב ע שרוי בתובו. Und das hat wohl hauptsächlich Bezug auf ein wirklich treffliches Wort über die abweichenden Meinungen der Lehrer und Schulen, das freilich blos Thoss. und bab. a. a. O. vorkommt, aber doch den Character zeigt. Nicht minder trefflich ist sein Ausspruch Joma, Ende: עבירות שבין אר' למקום יה' ב מכפר עבירו' שבין אר'. להב' אין יה' ב מכפר עד שירצה חברו אתו וז' דרש ראב ע וכו' מאיסה ערלה: 3 11: שנתגנו בה הרשעי'. Halachisch ist er gegen Akiba's Deutung, so Sifra Zaw, Per. 11 (Men. 89a): א' לו ראב ע לר' ע אפי' אתה; אר' כל היום כולו בשמן למעט בשמן לרבי' איני שומע לך; anderseits war er auch Akiba (nach j. auch Josua) gegenüber nicht frei von priesterlicher Richtung; j. Maass. scheni 5 3, b. Jeb. 86a und Parall. הרומה לכהן ומעשר ראשון ללוי דברי ר' ע ראב ע אר'. לכהן. Jedoch das zeigt eben seine conservative Richtung, die aber von allem Fanatismus frei war. Ganz trefflich sind

nun auch unsere beiden Sprüche. — a. דרך ארץ oben 2 2; — **בנה** ist die Vernunftanlage, **דעת** das Wissen; — **קמה** wird für Nahrung nicht gebraucht, vielmehr für das aus dem rohen Stoffe Bearbeitete, daher **לא הש לקמהיה** Pess. 84a. Jeb. 42b und sonst (die Stelle bei Aruch aus Joma 4b **בסוף גמרא דפרק** finde ich nicht das **הש לקמהיה** **א' רבא האי מאן דלא הש לקמהיה** **דף מ"ו** ist blos flüchtig hinzugefügt, vielleicht stand das so in Aruch's LAA.), welches bedeutet: er achtet nicht auf das Resultat seiner Lehre. Es scheint auch hier zu bedeuten: das zu gewinnende Resultat.

b. **מרובה** oben 2 15. 3 7. 9; — **מועט** als wäre es ein Pual von **מעט**, stände in M. für **מעט**. — **זון**, nachbiblisch weichen, gewöhnlich mit einer Negation nicht weichen, auf der Stelle bleiben, z. B. Tha'an. 3 8; Hif. ebenso: fortrücken (hier). Das Wissen muss sich in der guten That ausdragen.

18. Eleasar (oder Elies.) Chisma, oder richtig **חַסְמָא** (ohne **בן** s. Leseb. S. 55 f. in den das. angef. Stellen, vgl. Thoss. Sab. C. 1. Thoss. Demai C. 3 [C. 7 **בן**]). Gittin 62a fälschlich mit **בן** angef. Auch Scherira liest ohne **בן** Juchas. ed. Krakau 107b); er kommt einige Male in M. auch Thoss. vor, wie es scheint, trug er den Namen von einer von ihm vorgetragenen Lehre. Das weiss auch Waj. r. C. 23 (Rosch ha-Sch. zu 1 15). Er habe anfangs nicht das Schema zu sprechen und nicht vor die Lade zu treten verstanden, habe es gelernt, und als er es gethan, habe man gesagt: **איתחכם ר"א**, er ist entmaulkorbt worden. Der Name wird von seinem Ausspruche B. m. 7 5: **לא יאכל פועל יותר על שכרו**, dasselbe Sifre Ki theze 26b, angeführt b. B. m. 88b, also er war **חותם**. — **קנין**, diese vielfachen Verschlingungen, die zu vielfachen Zweifeln und Erschwerungen führten, vgl. oben zu 1 17. — **גוף** wesentlicher Bestandtheil, vgl. ob. das.; hier die wesentlichen Halachoth, das Aeussere sich daran knüpfend. — **הקופה** die Wende, namentlich im Nachbibl. die vierteljährliche Sonnenwende. Auf die Kenntniss astron. Berechnungen wird ein grosser Werth gelegt, Schabb. 75a. — **גימטריאות** ist nicht jenes spätere spielende Verfahren mit dem Zahlenwerthe der Worte, sondern: Geometrie, so Vidal de Tolosa (Maggid-Mischne) zu Maim. Hilch. Genebah 8 1. — **פרפראות** Pl. Lehrb. § 20 8 S. 49 vgl. Abulw. Rikmah S. 47. So bereits in Keri Ez. 6 2 **גאיות** von **גיא** während Kheth. alt

גיאור vgl. das. 7 16. — Ber. r. C. 17 פרפרין von פרפרה, περιφορᾶ Herumgetragenes, wohlschmeckendes Beiwerk vor und nach der Mahlzeit, Berach. 6 5. Schabb. 33 2. Pess. 10 3; also auch hier: Beiwerk. — Chisma war ein gründlicher Mathematiker; Josua b. Ch. sagt von ihm und Joch. b. Gudgeda: sie können berechnen, wie viel Tropfen im Meere sind (Horaj. 10a), aber Gamaliel kennt sie kaum und als er ihnen ein Amt übertragen wollte, weigerten sie sich Anfangs. — Sollte der ganze Ausspruch im Munde eines Kenners der Mathematik nicht ursprünglich Spott gegen die Halacha sein?



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
